45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 43 25 OCTOBRE 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les " Revues "

SOMMAIRE

I. *La Défense de l'Occident*, par Henri Massis ; les deux mentalités contradictoires ; l'invasion asiatique favorisée par l'Allemagne et la Russie ; comment organiser la défense. — II. Les *Remarques* et *Réflexions* de M. B. Grasset : la question du bonheur. — III. Comment l'Eglise romaine s'implanta en Australie. — IV. La télépathie à la portée de tous. — V. Les névrosés de la grande Révolution.

I

Pour nous, catholiques, rien de curieux et instructif, rien non plus d'angoissant comme le spectacle de la confusion babélique où se débat présentement la pensée de notre monde occidental (Europe surtout, et Amérique). Ni direction intellectuelle ferme, ni stabilité de quoi que ce soit, nulle part. Plus d'autorité qui impose à l'homme une morale ; plus de raison pour lui de se gêner dans l'assouvissement de ses appétits. Dans l'ordre spéculatif, plus de critérium qui permette à l'esprit de s'installer solidement en des certitudes objectives ; plus de finalité, donc, qui donne un sens à la vie ; rien qui éclaire ses origines et son terme, rien pour quoi elle vaille d'être vécue, rien, sinon le maximum de jouissances qu'on en peut tirer, tout le reste n'étant qu'hypothèses en l'air, songes creux, rêves tout subjectifs dans le vide du néant.

A quelle planche de salut veut-on que s'accroche la pauvre raison désemparée, en péril de naufrage ?

A la religion ?... N'en parlons pas, puisque nous avons affaire à des incroyants, pour qui la « religiosité » est une question de sentiment qu'on ne raisonne pas, et qui restent d'ailleurs invinciblement troublés par la multitude des religions diverses, opposées, contradictoires, qui pullulent depuis les origines de l'humanité sur la terre.

A la philosophie ?... Elle n'est plus pour eux que l'histoire lamentable des égarements de la raison en une infinité d'inventions systématiques, successivement démolies les unes par les autres, dont aucune n'a pu se tenir debout, aucune n'a résisté aux morsures de la contradiction et du temps. Fini le règne, aussi brillant qu'éphémère, des théories, un instant séduisantes, de Platon, d'Aristote, des scolastiques, de Descartes, de Kant, d'Auguste Comte, de Büchner, de Taine, de Lamarck, de Darwin, etc., etc. Les dogmes révélés ont cessé de plaire ; les dogmes philosophiques aussi. On n'en veut plus, tout dogme étant à priori faux par la limitation même du moule où il enferme la pensée incoercible dans ses élans infinis.

A la science ?... Percé à jour, le mystère de ses fallacieuses promesses ! De ses idées, de ses théories, l'on ne veut plus entendre parler : elles nous ont trop cruellement trompés. Fini aussi son règne à celle-là ; définitive sa banqueroute. Tout au moins, devrait-on lui être reconnaissant du bien-être matériel qu'apportent dans la vie ses recherches, ses découvertes, ses applications industrielles, son machinisme... Non, pas davantage, répondent, et en nombre toujours croissant, les désillusionnés du *progrès* lui-même. Le progrès, disent-ils, rend l'homme malheureux, non seulement par la masse des victimes qui en sont quotidiennement la rançon, mais aussi, et surtout, parce qu'il matérialise de plus en plus l'être humain et l'amène dans ses mœurs au degré de corruption qui est à l'heure actuelle le déshonneur du monde occidental.

Scepticisme universel, alors, penserez-vous ? Il n'y a plus que cela... Mais non ! et bien au contraire ! Le scepticisme est un luxe qui n'est guère à l'usage que de quelques dilettantes de l'acrobatie intellectuelle : il est trop contraire au sens commun pour pénétrer jamais dans les masses. Notre vieux monde a gardé de sa formation gréco-latine-chrétienne un fond de tempérament dogmatique. Il lui faut des réalités et des doctrines qui répondent à son besoin inné de précision et de clarté. Les systèmes matérialistes ont cessé de le satisfaire : le voilà qui se retourne vers les idées spiritualistes. N'entendez pas ce mot « spiritualistes » au sens précis de la philosophie et de la théologie catholiques. Le spiritualisme qui est ici en cause, c'est le domaine abstrait, fantastique, transcendant et occulte, de tout ce qui est extra-humain (spiritisme, théosophie, occultismes de tout genre, etc.), la sphère enfin extra-mondiale où cherche à s'évader, vers des horizons d'absolu plus ou moins panthéistique, la pauvre pensée humaine lasse de la matière où elle étouffe, lasse d'elle-même, lasse de tout.

Si l'on veut donner au terme « surnaturel » la signification vague, vaporeuse, d'extra ou supra-humain, ainsi que nous le faisions tout à l'heure pour le « spiritualisme, » on ne saurait plus dire

que le monde de nos modernes penseurs manque de surnaturel. Il en regorge, au contraire. On en voit apparaître de toutes espèces, de toutes variétés. Le grand mal d'aujourd'hui, ce n'est plus le matérialisme, le scientisme, c'est une spiritualité déchaînée. Mais le vrai surnaturel ne s'en trouve pas davantage reconnu. Le « mystère » enveloppe tout, s'installe dans les sombres régions du moi qu'il ravage, au centre de la raison qu'il chasse de son domaine. On est prêt à le réintroduire partout, sauf dans l'ordre divin où il réside réellement. Car si les mystiques folles, qui pullulent, ont rompu toutes les digues, le « penseur » moderne se s'est pas ouvert pour autant au commerce de Dieu, aux révélations de la foi.

Et voici le grand danger qui menace notre civilisation occidentale : l'invasion du mysticisme de l'Orient dans la pensée européenne. Dans un livre qu'il intitule : *La Défense de l'Occident* (in-12 de 280 p., 12 f. ; Paris, Plon, 1927), M. Henri Massis, un de nos bons écrivains catholiques, après avoir mis en relief la différence antagoniste des deux mentalités, orientale et occidentale, montre fort bien, avec tout le renfort de preuves désirable, que l'Europe est à l'heure actuelle un bouillon de culture tout préparé pour la fermentation du microbe asiatique, et que cette fermentation est déjà commencée, grâce aux entreprises envahissantes de l'idée asiatique chez nous, grâce surtout au concours qu'apportent à l'invasion les dispositions intellectuelles présentes de l'Allemagne et de la Russie.

Quelles surprises nous réserve la mystérieuse ébullition présente de la chaudière orientale ? Il est difficile de le prévoir. L'avenir, un avenir prochain peut-être, nous le dira. Jusqu'à ces derniers temps, seul, le « péril jaune, » sous sa forme politique et militaire, nous avait alertés. Ce n'est pas sans inquiétude que l'on se demande ce qu'il adviendrait de l'Europe et de l'Amérique, le jour où 40 millions de soldats chinois disciplinés, bien armés, auraient la fantaisie de leur faire une visite... intéressée, sous la direction peut-être du Japon, avec le renfort possible des masses humaines de l'Hindoustan, en voie de sortir rapidement de leur léthargie séculaire.

Mais c'est là le petit côté du problème asiatique. Au dire de M. Massis, et nous sommes bien de son avis, il est un orage beaucoup plus redoutable qui de ce côté-là nous menace, et non pas dans les brumes d'une perspective lointaine, problématique, mais de façon immédiate ; il est à nos portes et c'est demain peut-être qu'il va éclater : c'est le « péril intellectuel. » Là est le très gros danger que menace de faire courir à la culture occidentale, et aussi bien à l'équilibre naturel de son bon sens qu'à sa foi chrétienne, l'infiltration des idées de rêverie nuageuse et de subjectivisme panthéistique qui caractérisent l'esprit asiatique.

Ne parlons pas de « philosophie orientale, » il n'y en a point, pas plus qu'il n'y a de « philosophie occidentale » : ce seraient là des précisions artificielles exagérées, inexistantes. Les deux *cultures* cependant sont différentes et, sous plus d'un rapport, opposées. Il suffit d'en observer, à grands traits, les notes dominantes pour se rendre compte de tout ce que perdrait la civilisation de l'Occident si, comme c'est à craindre, elle se laissait absorber dans les divagations de l'âme orientale.

Ce n'est donc pas l'Orient et l'Occident qu'il s'agit d'opposer en bloc, d'un trait de plume, de façon absolue. Il n'y a de part et d'autre, ni assez d'unité de doctrine, ni assez d'unité de vie et de mœurs, pour justifier ce qu'il y aurait de systématique dans une pareille abstraction. Beaucoup d'orientaux pensent et vivent à la manière européenne, et beaucoup d'occidentaux à la manière orientale. D'un côté comme de l'autre, l'on ne saurait donc formuler de conclusion générale qui ne comporte des exceptions.

Mais enfin, sous la réserve de s'en tenir aux moyennes, tout cela n'empêche point que la mentalité de l'Orient n'est pas du tout celle de l'Occident ; qu'elles sont même opposées, voire contradictoires ; que leur conflit ne peut qu'aboutir à l'absorption de l'une dans l'autre, et que, si l'on n'y prend garde, l'occidentale est en train de perdre ses chances de triomphe.

L'opposition radicale, essentielle, entre l'Orient et l'Occident réside dans l'idée différente qu'on s'y fait de l'homme et de ses rapports avec l'univers. Ici l'homme *est* et veut *être ;* il ne consent pas à se perdre dans les choses, à ce que la personne humaine ne soit rien qu'un jeu et une simple dépendance de la nature, qui pour l'Asiatique se joue dans l'illusion des formes vivantes et confond toute vie dans une commune équivoque.

Cette résistance où il affirme son individualité, voilà ce qui caractérise l'Occidental. La distinction, l'ordre, le choix, telle est la marque de sa pensée, formulée dès les hautes époques dans la sentence classique d'Anaxagore : « Au début tout était confondu : l'intelligence vint qui mit chaque chose à sa place. » C'est de la vue de cet ordre, des hiérarchies intellectuelles qu'il comporte, de la notion des ressemblances et des diversités, que résultent, par un processus à la fois rationnel et naturel, cette science du général et ce développement de la personnalité qui frappe tout d'abord dans l'histoire de l'Occident.

En même temps qu'elle distingue la *personne* de la pure individualité de l'animal, de la plante, de l'atome, la raison, chez nous, sous les modes successifs qui affectent le monde intérieur de l'âme, prend conscience de sa réalité substantielle, de son unité, de sa spécificité, de ce qu'il y a en elle de complet, d'autonome, de libre. Elle fait ainsi de la personnalité humaine ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans la nature. L'idée de personnalité implique la notion d'un univers distinct et intelligible, commun à tous, à la raison du savant comme à celle du sage, et dont la finalité a un pareil objet : le perfectionnement humain

proposé à la volonté en tant qu'ordonnée au Bien absolu par la loi naturelle et divine.

Toute la vie spirituelle et morale de l'Occident s'alimente à cette idée-mère, génératrice et directrice d'un activisme qui, pour déréglé qu'il soit devenu, ne saurait être assaini en s'abandonnant au vertige intérieur et cosmique de l'Asie. Notre lutte contre les forces naturelles s'est matérialisée en ce qu'elle ne cherche plus qu'à les asservir à nos besoins ; et l'on peut dire que l'homme occidental a perdu, ce faisant, le sens de sa destinée véritable.

Mais n'est-ce pas un matérialisme pire encore, que celui qui consiste à identifier l'âme humaine à l'universelle confusion des choses ? De tout temps, la spéculation orientale, faite d'analyse sans arrêt ou de synthèse indéfinie, s'est plongée dans la contemplation de l'Un identique au Tout, et les limites de la personne humaine se sont évanouies dans les flots troubles des innombrables puissances du Cosmos. Tourné fixement au dedans de lui-même, le sage asiatique s'y absorbe jusqu'à ce que se révèle à lui l'identité de son moi avec l'Etre absolu inaccessible, qui anime et remplit l'univers. Epuisé par cet effort vers une inconcevable union où l'objet transcendant s'enfonce dans l'inconnu et se dérobe sans cesse, il en vient à considérer sa propre vie comme un accident transitoire et douloureux. L'existence lui apparaît comme un mal, la personnalité comme le mal radical dont il faut d'abord se défaire pour atteindre la Béatitude, qui ne saurait se trouver que dans un agnosticisme intégral où il n'y a plus ni Dieu, ni âme, ni sujet, ni objet, plus rien que le torrent des choses !

« Qu'il s'agisse des Upanishads ou du Vedânta qui dissipe la notion du monde intérieur et la croyance à la réalité de l'univers ; du Samkhya qui supprime l'idée de Dieu ; du Yoga qui abolit la raison et jusqu'à l'usage de la pensée; du Bouddhisme qui nie l'existence de l'âme, etc., toute la philosophie asiatique présente, en fin de compte, cette caractéristique d'aboutir à la dissolution définitive de la *personnalité*. Pour le sage qui se dépouille de son moi et s'absorbe dans le grand Tout, il n'y a plus rien d'intérieur, ni rien d'extérieur, plus de dedans ni de dehors : il ne reste que le Brahman, qui n'est ni l'être ni le non être [1]. »

« La vie considérée sous cet aspect apparaît comme la plus effroyable des peines, comme une éternelle perpétuité de personnalités fausses, à prendre et à quitter sans jamais connaître le repos. Le souverain bien ne peut être alors que la délivrance [2]. »

Que ce phénoménisme irréel anéantisse l'activité humaine, brise le nerf de l'action ; que celle-ci n'inspire à l'Asiatique que du dégoût et une transcendante pitié, c'en est la conséquence nécessaire. Mais tout réside dans cette « dépersonnalisation, » but et fin de son effort, soit qu'il y cherche le salut, la délivrance — pour échapper au tourbillon des incessantes réincarnations, à la douleur des renaissances successives, — soit qu'il détruise l'illusion de la conscience, qu'il se débarrasse du moi matériel sensible et intellectuel, pour s'abîmer dans l'âme divine, dans le nirvâna, dans on ne sait quoi de vague et d'infini.

On s'explique ainsi très bien le fatalisme pessimiste qui est au fond de l'âme orientale, son apathie, son dégoût pour l'action, son mépris de l'effort que dépense l'Européen dans sa lutte avec la nature pour lui arracher ses secrets, l'asservir à ses fins, en tirer l'alimentation toujours meilleure de sa pensée et de sa vie.

Nous touchons ici au problème qui est au fond de toute l'histoire de l'humanité, et, aujourd'hui encore, dans les rapports de l'Orient et de l'Occident. Quelles différences, selon que les forces spirituelles sont utilisées par la théosophie orientale ou par l'Evangile ! Pour être parfait, dit le bouddhiste, et toute la sagesse asiatique avec lui, éteignez l'acte, éteignez l'existence, éteignez le désir. Pour le chrétien, au contraire, la perfection, c'est l'amour du Dieu vivant, qui est l'acte pur, l'existence infinie, l'objet le plus haut du désir. S'il lui faut, pour l'atteindre, le chercher dans l'abandon, dans le renoncement, dans la mort à soi-même, c'est un abandon héroïque, où l'âme parvient au sommet de l'activité libre, où la personne se transforme, où ses facultés sont épurées, déifiées par la grâce, sans que son essence soit détruite. Cette vie suréminente de la créature — suprême conquête des élus et des saints — est une conquête de l'énergie personnelle que Dieu lui-même exalte en faisant appel à toutes nos puissances, en les multipliant par la force infinie de son amour.

La croyance à l'action, à l'effort, l'attitude active devant le réel, l'état permanent de mobilisation contre tout ce qui entame et mutile le grand bien de l'existence, le désir de vivre toujours plus, d'exister davantage, de se dépasser soi-même pour adhérer à Celui qui a la plénitude de l'Etre et de la Vie, voilà l'essence même du christianisme. La foi du chrétien est une vérité opérante, une source féconde d'actions. La paix où il aspire n'est pas la paix que l'Oriental recherche dans une ascèse contre nature ou dans une illusion de transcendance qui pratiquement aboutit à une mystique sensitive et dépravée : c'est la tranquillité de l'ordre dans le culte présent du vrai, du beau, du bien, et que la charité consommera, après les préparations de la vie terrestre, dans l'Union divine béatifiante.

La contemplation du yoghi qui cherche à s'élever au-dessus de la réalité matérielle pour vivre en esprit de la substance immuable, c'est le suicide de la pensée, l'adoption du néant, l'absorption dans le néant, un violent effort intellectuel désespéré qui, poussé jusqu'au terme d'une logique devenue folle, s'achève dans l'inhumain et dans l'absurde.

[1] René Grousset, *Hist. de la philosophie orientale*, p. 51.
[2] Sylvain Lévi, *l'Œuvre de la civilisation indienne.*

Tout au contraire, la contemplation du chrétien, fruit du don d'intelligence et du don de sagesse, est inséparable de l'état de grâce et de vie divine. S'il doit s'anéantir, renoncer à lui-même, c'est encore sa personnalité qui triomphe, en brisant tous les liens qui l'attachent à son individu de chair et d'orgueil, afin que le Dieu vivant puisse s'en saisir, l'assumer, l'habiter.

Aussi bien la stérile introspection de l'ascète asiatique, cette solitude de l'âme qu'il oppose au règne des convoitises et des cupidités terrestres, c'est l'extinction, la fin de l'être ; ce n'est pas la vraie vie spirituelle, la solitude active où s'opère la transformation du péché en sainteté par l'union de l'âme avec Dieu dans une lumière intellectuelle toute pleine d'amour.

Dieu est pour l'homme d'Occident le multiplicateur immense de la vie humaine, son principe, sa providence bienfaisante et sa fin ; c'est aux profondeurs d'une ascèse et d'une théologie optimistes que l'énergie occidentale s'alimente.

Pour l'Asiatique, Dieu est l'inintelligible, l'insondable, le grand tout et le pur vide, et ce pessimisme mystique aboutit aux tristesses de l'impuissance, à la perversion intellectuelle et morale de l'être humain, à qui il ne laisse plus rien qu'une ample liberté de mourir. C'est le panthéisme du devenir impersonnel et du subjectivisme immanent, avec le cortège des divagations folles, antihumaines, amorales et immorales, qui en sont, en théorie et en pratique, les inévitables conséquences.

Il y a un abîme entre les deux conceptions du monde et de la vie humaine, entre ces deux métaphysiques radicalement opposées qu'on a justement caractérisées de deux mots typiques : le *nihilisme* et le *réalisme*.

Il s'est trouvé des penseurs occidentaux désabusés, désemparés, sceptiques, pour rêver d'une fusion des deux philosophies, la philosophie de l'être et la philosophie du non être. On connaît la fameuse distinction imaginée par Maeterlinck entre le *lobe occidental* et le *lobe oriental* du cerveau humain : « Le premier, dit-il, produit ici la raison, la science et la conscience ; l'autre secrète là-bas l'intuition, la religion, la subconscience. L'un ne reflète que l'infini et l'inconnaissable ; l'autre ne s'intéresse qu'à ce qu'il peut limiter, à ce qu'il peut espérer de comprendre. Ils représentent la lutte entre l'idéal moral (?) et l'idéal matériel de l'humanité. Ils ont plus d'une fois essayé de se pénétrer, de se mêler, de travailler de concert ; mais le lobe occidental a jusqu'ici paralysé et presque annihilé les efforts de l'autre. Nous lui devons d'extraordinaires progrès dans toutes les sciences matérielles, mais aussi des catastrophes telles que celles que nous subissons aujourd'hui et qui, si nous n'y prenons garde, ne seront pas les dernières ni les pires. Il est temps de réveiller le lobe oriental paralysé [1]. » Et là-dessus il élabore une sorte de syncrétisme occultiste qui prétend englober la révélation chrétienne dans cette révélation plus haute dont la pensée asiatique aurait gardé le dépôt, contemporain des âges préhistoriques.

Jacques Maritain se montre à bon droit effrayé de cette audacieuse tentative : « Au lieu, dit-il, d'une science rationnelle ou d'une doctrine révélée, pourvues l'une et l'autre de titres vérifiables, on nous propose une pseudo-tradition qui ne peut se réclamer ni de la révélation divine ni de la raison humaine, et dont on situe la source dans un « réservoir de sagesse, » formé, « avant même la venue de l'homme sur la terre, » par des « entités plus spirituelles » ou des « organismes psychiques » ! Un tel état d'esprit ne représente pas seulement une menace pour la foi chrétienne ; il représente une menace de dissolution générale pour la raison elle-même dans ses assises naturelles les plus foncières, et il donne lieu de redouter, pour un avenir assez éloigné peut-être, des désordres de la conscience religieuse, dont les aberrations gnostiques et néo-platoniciennes des débuts de l'ère chrétienne n'offrent qu'une faible idée » [1].

Accord d'ailleurs impossible ! Autant vaudrait essayer de fondre les contradictoires dans une commune identité. Aussi n'est-ce point la fusion des deux « mentalités » qui est le plus à craindre, mais l'absorption de l'une par l'autre, l'invasion conquérante du philosophisme asiatique dans l'humanité occidentale.

Que ce mouvement soit commencé, avec tendance à s'accentuer tous les jours davantage dans certains milieux intellectuels de l'Occident, c'est ce que M. Henri Massis démontre fort bien, avec force documents à l'appui, tout au long de son volume. Il fait remarquer, avec raison, que l'Allemagne et la Russie sont les deux points faibles de résistance à l'offensive de l'Orient, disons plutôt les deux grandes portes ouvertes à la pénétration de « l'asiatisme » chez nous.

Ce n'est pas d'aujourd'hui, mais de tout temps, que l'esprit de l'Allemagne apparaît perpétuellement hésitant entre le mysticisme oriental et la latinité. Quoi qu'il en soit du problème des origines, les historiens de la philosophie ont plus d'une fois constaté de singulières coïncidences entre les divagations indiennes et les audaces modernes les plus risquées de la pensée germanique. Il n'y a rien dans Kant ou Fichte, Hégel ou Spinoza, qui ne soit déjà dans le bouddhisme. Rien donc d'étonnant dans l'accueil sympathique que certains milieux intellectuels allemands sont disposés à faire aux avances actuelles de l'Orient qui, de son côté, profite du désarroi où elle se débat pour essayer de prendre pied en Europe. C'est nettement vers la « philosophie orientale, » considérée comme seule libératrice possible des angoisses présentes, que se tournent, depuis la

[1] Maeterlinck, *Les Sentiers dans la Montagne*, p. 181.

[1] Jacques Maritain, *Revue universelle*, 15 août 1921.

guerre, des penseurs allemands célèbres et écoutés, comme Thomas Mann [1], Robert Curtius [2] et surtout les deux protagonistes les plus en vue du mouvement : Keyserling [3] et Spengler [4].

Au lendemain de ses désastres, l'Allemagne effondrée ne pouvait que prêter une oreille complaisante à ces prophètes [5] qui lui annonçaient, pour les temps nouveaux, le triomphe de sa culture transformée, orientalisée, sur les ruines de la civilisation romaine de plus en plus matérialisée, fatalement condamnée à disparaître ; et nulle part, dans leur propagande à travers l'Europe, les deux Hindoux fameux, le poète Rabindranath Tagore et le philosophe Gandhi n'ont été religieusement écoutés, frénétiquement applaudis comme en Allemagne. Elle s'est ressaisie. Le mouvement n'a pas gagné le cœur des masses, qui ont vite retrouvé leur équilibre mental dans les réalisations pratiques du retour à la prospérité industrielle et commerciale. L'Occident n'en a pas moins reçu là un vilain coup [6] dont l'impression, restée profonde dans une élite de penseurs, ne peut, malgré un temps d'arrêt apparent, que s'accentuer à mesure que l'Allemagne va davantage orienter — c'est le cas de le dire — ses destinées politiques et économiques vers l'Est, et surtout du côté de la Russie.

Les géographes prétendent que la Russie est une partie de l'Europe. C'est une erreur. Si l'on tient à faire de la chaîne de l'Oural la ligne artificielle de séparation de ces deux « parties du monde, » disons alors que la Russie est un morceau d'Asie transplanté en Europe, accroché au flanc de l'Europe. En réalité, le Slave, le Russe est asiatique dans les moëlles [7]. Tel il était avant la violente volte-face de Pierre-le-Grand vers l'Occident, tel il reste, au fond, malgré la contrainte des tsars qui depuis deux cents ans s'efforcent de l'européaniser. Aussi, contrairement à ce que l'on pense généralement, la révolution bolcheviste a-t-elle été tout autre chose qu'une explosion communiste, qu'il suffirait de supprimer pour que la vie russe reprît son cours normal. Le bolchevisme, ce n'est pas Lénine, ce n'est pas Trotsky, c'est tout le peuple russe. « Il n'a rien à voir, dit Keyserling, avec le marxisme [8]. » Ecoutons là-dessus le prince Troubetzkoï : « Si nous sommes aujourd'hui acculés au précipice, c'est que la voie suivie n'était pas la bonne. Aussi, maintenant nous renions tout, votre sagesse occidentale, votre art, vos machines et votre communisme. Nous ne voulons plus de Pierre-le-Grand qui nous a fait faire votre connaissance. Ne nous regardez pas comme les fils de l'Europe : elle n'est pas notre mère. Notre voie tout indiquée se dirige vers l'Orient. La Russie a péché d'avoir méconnu son orientalisme et de s'être laissé leurrer par des illusions occidentales [1]. » La Russie des Soviets ne pense pas autrement que cet aristocrate. Faire remonter la Russie à ses sources, telle fut la pensée maîtresse de Lénine ; et ce hardi simplificateur a su profiter du désarroi de la conscience européenne pour rendre son pays à son véritable destin. Pierre-le-Grand en avait voulu faire l'avant-garde de l'Europe en Asie. On peut dire en toute vérité qu'elle est actuellement l'avant-garde de l'Asie en Europe.

Rien n'est pour nous inquiétant comme la perspective d'une réalisation prochaine de la prédiction de Renan : « Il existe dans le monde un réservoir de forces barbares, presque toutes sous le contrôle de la Russie. Tant que les nations civilisées (de l'Occident) conserveront leur forte organisation, le rôle de cette barbarie est à peu près réduit à néant. Mais la Russie est un danger si le reste de l'Europe lui permet de réunir en un faisceau les peuplades du centre de l'Asie, peuplades tout à fait impuissantes par elles-mêmes, mais capables de discipline et fort susceptibles, si l'on n'y prend garde, de se grouper autour d'un Gengiskhan moscovite [2]. »

On parle du « péril jaune » : il est plus lointain et infiniment moins menaçant que le « péril russe, » qui en est aujourd'hui la préface, la condition pratique d'exécution, ainsi d'ailleurs que l'avouent et le prêchent les deux grands maîtres de la pensée russe contemporaine, Tolstoï et Dostoïevsky. Ajoutons que le péril russe est rendu plus formidable encore par le voisinage et la connivence de l'Allemagne qui, elle aussi, comme on l'a vu, tourne le dos à l'Europe pour regarder de plus en plus du côté de la Russie et de l'Orient.

Et ce qui met le comble à l'angoisse, c'est que la Russie des Soviets, après l'échec de sa propagande en Europe, s'est ruée sur l'Asie où elle ne peut manquer de trouver la pâte molle de ses rêves, une masse amorphe à organiser, à discipliner, à entraîner sous son commandement à l'assaut de l'Occident méprisé, abhorré.

Après le diagnostic du mal, le médecin cherche le remède. M. H. Massis n'y a pas manqué. Avec une netteté dont il convient de le féliciter chaudement, il déclare et prouve que l'Occident ne peut se défendre efficacement qu'à la condition de restaurer dans sa civilisation décadente l'idée chrétienne qui est depuis vingt siècles l'armature

[1] Thomas Mann, dans *L'Europe nouvelle* (14 mars 1925).

[2] R. Curtius, *Französischer geist im Neuen Europa*, Berlin, 1925. — Cf. art. dans *Revue de Genève* 1920

[3] Hermann Keyserling, *Journal de voyage d'un philosophe; Le monde qui naît.* — Cf. C. Sénéchal, *La philosophie de Keyserling*, dans *la Vie des peuples*, nº 55.

[4] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abenlandes.* — Cf. A. Fauconnet, *Oswald Spengler, le prophète du Déclin de l'Occident*, (Paris, Alcan, 1925), et E. Seillière, *Le Pangermanisme d'après-guerre* (Paris, Alcan, 1924).

[5] « L'Allemagne et Berlin en particulier, écrit Scheidmann dans ses *Mémoires*, furent après l'effondrement une véritable maison de fous. » (Cité par Pierre Lapie, dans *La Restauration de l'Allemagne bismarkienne*).

[6] Cf. E. Seillière, *Les pangermanistes d'après-guerre.*

[7] Cf. Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars et la Russie*, Paris, 1889.

[8] *Le Monde qui naît*, trad. Sénéchal, p. 124.

[1] Rien d'instructif sur ce point-là comme les *Œuvres choisies* de Pierre Tchaadaieff publiées par le P. Gagarine, S. J., Paris, 1862. Il y a là des « lettres philosophiques » qui sont un document de tout premier ordre, et ce serait l'heure de les réimprimer intégralement.

[2] *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1870. — Cf. *Réforme intellectuelle et morale*, p. 125.

solide de la culture gréco-latine. Voici, parmi beaucoup d'autres, une fort belle page :

« Pour le brahman hindou, pour l'ascète chinois, la personnalité est la chute de l'homme. Pour le chrétien, c'est le dessein même de Dieu, le principe de l'union, le sommet naturel de la création qu'il appelle tout entière à la grâce. En comprenant mal et d'une façon panthéistique le fait que Dieu est dans l'homme, l'homme reste toujours en soi, ne trouve que sa propre inconstance et en vient à désespérer de sa volonté propre. En mettant l'accent sur ce fait que Dieu dépasse l'homme de toute son infinité, qu'il n'est pas identique à son âme, mais qu'il peut y habiter par amour, l'homme s'est lui-même dépassé et a déployé jusqu'à l'infini son être nouveau.

Toute la vie morale, sociale, politique, de l'Occident, en ce qu'elle a de plus fécond et de plus efficace, découle de cette source métaphysique et religieuse, qui en règle les mouvements et le cours, selon les ordinations du vrai par une suite de rapports réels et infrangibles.

Qu'on n'objecte point que l'Europe se détache du christianisme. Son âme, sa conception de la vie et de l'univers, ses principes de discernement et d'évaluation morale, et jusqu'à son idée de la science, c'est le christianisme qui les a faits. Pour connaître son essence, c'est là qu'il faut l'aller chercher. L'ordre chrétien, ses fondations vivantes, sont devenues à ce point inhérents à notre être que nos erreurs elles-mêmes semblent encore revêtues de cette grandeur d'origine.

A l'heure où l'Orient et l'Occident confrontent leurs idéaux, les fondements de leur vie spirituelle, on ne saurait méconnaître cette première évidence. Si nous avons quelque chose à opposer à la philosophie asiatique de l'identité, de la confusion infinie, à ces doctrines d'immanence qui nous viennent du Thibet et où l'homme oriental ne peut gagner que l'introspection, l'isolement, le quiétisme et l'indifférence, c'est au catholicisme que nous le devons.

Tout procède, dans ce que nous pensons et dans ce que nous sommes, de cette théologie occidentale, de ce monothéisme judéo-chrétien enrobé dans l'héritage de la culture gréco-latine et qui a mis l'accent sur l'unité, sur la personnalité, sur la finalité de l'être : un seul Dieu, une seule vérité, une seule humanité, et du même coup une loi, un droit, une raison, une morale universelle et commune. Pas une de nos idées qui ne trouve dans ce grand principe unitaire sa forme et sa substance. L'homme occidental, en le recevant, y a découvert que l'esprit est fait pour dominer le sensible, le divin pour commander à l'humain, le viager pour se subordonner à l'éternel, que chaque chose enfin a sa place, ses limites précises qui la conditionnent en la définissant. » (P. 220-221 [1]).

Et M. H. Massis conclut qu'il faut rechristianiser l'Europe et le monde entier, c'est-à-dire rétablir le règne de l'Eglise catholique dans les esprits, sur la société :

« Parce qu'elle est l'Eglise de la Vérité, qu'elle rattache la loi naturelle à la loi éternelle qui est en Dieu, l'Eglise catholique nous apparaît comme la seule puissance capable de restaurer la véritable civilisation. Nous n'entendons pas l'humaniser pour reconnaître ce que le genre humain peut encore en attendre. Les fins ultimes qu'elle lui propose ne sont pas de ce monde ; mais indirectement celui-ci en éprouve les bienfaits. C'est de sa divinité même, de son esprit qui transcende tout intérêt charnel et terrestre, que nous espérons pour le bien commun des sociétés (aussi bien orientales qu'occidentales) ces conséquences heureuses. Si son unité intégrale découle de sa spiritualité, si ses pouvoirs s'ordonnent par essence à la sanctification des âmes et à leur salut, les grands principes d'ordre, de stabilité de la vie sociale lui doivent néanmoins d'avoir été défendus, partout où s'étend son magistère, avec une énergie et une efficacité constantes. Loin d'opposer ces intérêts, elle les harmonise, car cette compétence unique qu'elle manifeste dans l'entente et l'organisation des choses humaines, est exigée par « sa maternité universelle et sa mission illuminatrice [1]. » (P. 262-3).

Mais en bon philosophe et théologien qu'il est, M. Henri Massis a grand soin de préciser que si, en fait, l'Eglise a trouvé jusqu'ici dans la culture gréco-latine un instrument particulièrement approprié à sa mission civilisatrice, celle-ci, néanmoins, n'est pas pour autant limitée à l'Europe et à ses destinées. L'apostolat catholique a, de par Dieu, le droit et le devoir de s'étendre, à travers et au-dessus des distinctions de races et de nationalités, à tous les hommes sans exception, au monde entier. Et voici sur quelle pensée s'achève le volume :

« Il ne s'agit pas, au reste, de latiniser l'Asie, mais de la christianiser, de lui porter un christianisme qui ne soit pas solidarisé avec des formes de vie périssable, un christianisme universel, dépouillé de tout vêtement national, un pur catholicisme, c'est-à-dire un même amour, une tradition unique, une même vérité. Le Christ seul, placé au centre de tout, peut réconcilier l'Orient et l'Occident. *Ut sint unum.*

Nous ne savons ni quand, ni comment l'union souhaitée par le Christ pourra se réaliser. Mais il suffit qu'il l'ait voulue pour qu'elle se réalise. Et s'il nous faut restaurer l'intégrité de notre Europe, et la défendre contre tout ce qui la menace, c'est pour que soit intacte la citadelle d'où partiront les missionnaires qui étendront le Royaume de Dieu jusqu'aux confins du monde. »

Par ces citations et la série des idées que nous lui avons empruntées au cours de cette Causerie, le lecteur peut juger de la valeur exceptionnelle du nouveau livre de M. Henri Massis : *La Défense de l'Occident*. A part le léger reproche qu'on pourrait lui adresser, au seul point de vue littéraire, de trahir une composition un peu hâtive, où l'on souhaiterait un ordre plus serré et moins de répétitions, il reste, à notre avis, quant à la thèse qu'il expose et défend merveilleusement, une œuvre de tout premier plan, absolument recommandable ; nous voulons dire qu'elle mérite, non seulement d'être favorablement accueillie dans les milieux intellectuels catholiques, mais aussi, et surtout, d'être signalée à l'attention des « penseurs » de tous les mondes, de ceux enfin qui ont besoin d'être persuadés qu'il n'y a, pour nous occidentaux, suivant le mot de M. Daniel Halévy, (*Revue de Genève*, sept. 1921) aucune raison « de nous incliner devant l'Orient mystique, rêveur et pouilleux, toujours inopérant [2]. »

[1] Dans le même ordre d'idées, cf. Paul VALÉRY, *L'Esprit européen* : « Partout, dit-il, où les noms de César, de Gaius, de Trajan et de Virgile, partout où les noms de Moïse et de S. Paul, partout où les noms de Platon, d'Aristote et d'Euclide ont eu une signification et une autorité, là est l'Europe. Toute race et toute terre qui a été successivement romanisée, christianisée et soumise, quant à l'intelligence, à la discipline des Grecs, est absolument européenne. »

[1] Cf. CLÉRISSAC, *Le Mystère de l'Eglise*.

[2] Bibliographie : R. Grousset, *Hist. de la philosophie orientale*, Paris, 1923 ; — Sylvain Lévi, *L'Œuvre de la civilisation indienne*, dans *Revue de Paris*, 15 février 1926 ; *Civilisation indienne et civilisation humaine* ; — Gandhi, *La jeune Inde*,

II

M. Bernard Grasset n'est pas qu'un éditeur commerçant à succès ; c'est aussi un penseur, un homme de culture intellectuelle distinguée, un lettré compétent, et peut-être aussi un critique fort capable de juger la valeur des œuvres qu'il édite. Malheureusement, comme beaucoup de jeunes contemporains qui se sont fait un nom dans le monde de la littérature, c'est un « autodidacte, » un esprit naturellement délié, perspicace et subtil, qui s'est formé tout seul ses jugements, sans contact direct des personnes et des choses, sans avoir appris d'aucun maître l'art de penser juste, ni même cherché à puiser dans l'histoire des idées ce qu'elle aurait pu lui fournir de vérités acquises, d'indications précieuses sur les routes sûres à suivre et les fondrières à éviter au cours de ses voyages philosophiques.

Tel du moins nous apparaît M. B. Grasset dans ses *Remarques sur l'Action*, et tout récemment encore dans ses *Réflexions sur le Bonheur.* Point de thèses, ni de preuves, ni de discussion : des maximes simplement, à la manière de La Rochefoucauld. Genre, en somme, superficiel, et terriblement dangereux ; car, pour qu'une sentence toute nue entraîne l'adhésion du lecteur, il faut, ou qu'elle soit par elle-même puissamment suggestive de vérité lumineuse, ou tout au moins l'écho d'une forte doctrine sous-entendue. Faute de quoi, si l'on ne conteste pas la liberté qu'a un auteur d'écrire tout ce qui lui « passe par la tête, » on se trouve vite dans la disposition méfiante de ne pas accueillir ses originalités sans contrôle : et l'effet de la « maxime » est manqué.

C'est ce qui arrive aux *Réflexions* de M. B. Grasset. Elles trahissent visiblement, chez leur auteur, le parti pris de sortir des sentiers battus, de ne point penser ni parler comme tout le monde. C'est une maladie commune à nombre de nos écrivains, essayistes, dramaturges, romanciers, moralistes, plus préoccupés d'étonner leur public que de l'instruire, et pour qui la trouvaille de l'inédit, de l'original, l'emporte sur le souci de la vérité, le clinquant des mots sur la solidité fondamentale de la pensée. Conscients ou non, ils donnent tête baissée dans l'erreur. Qu'importe ce détail, s'ils ont fait du nouveau et charmé le « snobisme » de clients dont l'ignorance ou la paresse intellectuelle croit assez se justifier en prenant pour principe la formule fameuse, d'ailleurs par eux abusivement interprétée : *Recedant vetera, nova sint omnia.*

La critique catholique a trop de bon sens, Dieu merci ! pour nier qu'on puisse, avec le temps et le concours de circonstances favorables, découvrir des vérités inédites, ou donner aux anciennes telle expression nouvelle, plus claire, plus explicite, rendue nécessaire par le mouvement des idées et des mœurs. Nos histoires et manuels de philosophie sont là pour en témoigner, et aussi nos théologiens qui, très fermes sur l'intangibilité du dépôt substantiel de la Révélation, ne font aucune difficulté d'admettre, au sens « accidentel » que nous venons de dire, une véritable « évolution des dogmes. » La scolastique n'a fait que développer, « expliciter, » comme on dit aujourd'hui, l'enseignement de la patristique, laquelle l'avait elle-même puisé aux sources de l'Ancien Testament, de l'Evangile et de la tradition apostolique.

Mais, si nous estimons parfaitement légitimes la chasse au nouveau, la poursuite du progrès, dans tous les ordres de la vie humaine, nous n'admettons pas du tout, ni le sens commun non plus, qu'elle fasse table rase du passé. Pour nous, c'est sagesse que de conserver précieusement, pour l'utiliser au besoin, le trésor de vérités amassé par le labeur intellectuel et l'expérience de nos devanciers ; et, au contraire, il y a, pour ne rien dire de plus, orgueil et absence de sens critique, à prétendre rebâtir, à tout instant, l'édifice des connaissances humaines, sans tenir compte de ses antiques fondations.

Que M. Bernard Grasset ait des idées absolument personnelles, qu'il se fabrique de toutes pièces une philosophie à lui sur l'*Action* et sur le *Bonheur*, ce n'est pas de quoi nous voudrions lui faire grief Toutes les philosophies, comme tous les goûts, sont dans la nature. Ce qui nous étonne, c'est que, ayant à disserter de sujets aussi rebattus dans la pensée humaine que ceux-là, il paraisse ignorer ou profondément dédaigner tout ce qui en a été pensé et écrit avant lui, tout ce qu'on en pense et dit couramment autour de lui, aussi bien chez les maîtres de la pure philosophie naturelle que dans le monde catholique. C'est à ce double titre, au dernier surtout, pour ce qu'elles ont de contraire au bon sens de la raison et à la foi, que les « maximes » de M. B Grasset nous intéressent. Nous ne dirons rien, pour le moment du moins, des *Remarques sur l'Action.* Mais, vu la notoriété de l'auteur, et les milieux « bien pensants » où peuvent pénétrer les aphorismes dangereux qui y fourmillent, nous ne pouvons passer sous silence les *Réflexions sur le Bonheur* qu'a publiées la *Revue de Paris* du 15 juillet 1928.

Il est pratiquement pour l'homme une question, autour de laquelle oscillent toutes les opérations de sa vie intellectuelle et morale : la question du bonheur. Ce n'est pas assez de la dire capitale parmi tant d'autres : elle les domine toutes par la supériorité de sa transcendance absolue. Personne ne peut éviter la nécessité de la résoudre. Il n'est pas un seul de nos actes délibérés qui ne soit posé par nous pour une fin, un but à atteindre, et il n'y a point de but ou de fin morale de nos actions qui ne se ramène à la poursuite du bonheur. Aucune préoccupation de conscience n'est plus universelle et constante que celle-là ; personne n'y

introduction de Romain Rolland. Paris, 1924 ; — Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*, Paris, 1924 ; préface à *La Danse de Civa* de Comaraswamy, Paris, 1922 ; — Rabindranath Tagore, *Nationalisme ;* — Aug. Barth, *Les religions de l'Inde, quarante ans d'indianisme ;* — Muret. *Le crépuscule des nations blanches ;* B. Allo. *Le monde aux fakirs* dans *Revue des jeunes,* 25 juillet, 10 août 1928.

échappe. Aucun sujet n'a davantage exercé la sagacité des penseurs de tous les temps. Il est à la base de toutes les philosophies morales, à commencer par l'*Ethique* d'Aristote. Point de théologies morales, non plus, qui n'en dissertent copieusement d'après les données complémentaires de la Révélation sur la béatitude de la vie future. C'est assez dire que M. B. Grasset ne manquait point de sources sûres où puiser les éléments d'une solide philosophie du bonheur. Or, voici celle qu'il a inventée :

« Le bonheur n'est pas, comme le plaisir, une chose de la nature ; c'est une création de l'esprit humain. Celui-là inventa le bonheur qui, le premier, prenant conscience des multiples besoins de son être, imagina qu'un certain état pût les combler.
En imaginant le bonheur, l'homme comprit qu'il devait renoncer à l'atteindre, mais il ne put renoncer à le concevoir, et n'en continua pas moins à appeler bonheur un état de satisfaction absolue auquel il ne pouvait prétendre. » (P. 289).

On ne saurait avec plus de légèreté — faut-il dire et d'inconscience ? — donner congé au bon sens et à la foi chrétienne. Si le bonheur est pure création chimérique de l'esprit humain, rêve creux sans réalisation possible, que signifie alors une maxime précédente de l'auteur où, d'accord sur ce seul point avec toute la tradition humaine, il écrit ceci : « En aspirant au bonheur, l'homme obéit à la loi de son être » ? Conçoit-on une aspiration, un mouvement incoercible, parti des entrailles mêmes de notre nature, dont la réalité n'aurait pour terme que le néant ?

Il était si simple de distinguer, avec le sens commun, entre bonheur parfait et bonheur imparfait, absolu et relatif ! Le bonheur parfait n'est pas de ce monde, c'est entendu ; mais est-ce là une raison pour conclure illogiquement que l'autre, l'imparfait, y est également impossible et se réduit à un mot vide de sens, à une pure création de l'esprit ?

Autre sophisme : le bonheur parfait n'est pas de ce monde ; donc il n'est d'aucun monde. Où M. Bernard Grasset prend-il le droit de supprimer à priori, dans le sous-entendu d'un postulatum, l'immortalité de l'âme, sa vie future, et sa béatitude — parfaite alors — après la mort ? Non seulement le bonheur parfait pour l'homme est possible, mais il est, lui, *postulé*, par les aspirations essentielles de sa nature. Quelles que soient ses modalités, il est, en correcte philosophie païenne, la conclusion nécessaire, la *fin dernière* de la vie présente ; et, de plus, la foi nous apprend qu'il est, en fait, entièrement réalisé dans l'absolue et éternelle félicité des âmes que la mort trouve en état de grâce.

Mais qu'est-ce que le bonheur ? Voici l'idée bizarre, saugrenue, qu'on nous en donne :

« L'opinion qu'a chaque être de son bonheur vient surtout de la comparaison qu'il en peut faire avec celui des autres... Le progrès accroît sans limites les besoins de l'homme en étendant toujours le champ de ses comparaisons. » (P. 290).

Ce qui revient à dire que « le bonheur, c'est le malheur des autres, » non pas en tant qu'ils en souffrent, mais en tant qu'on n'en souffre pas soi-même. Singulière idée ! Allez donc demander à l'homme qui se sent heureux de manger quand il a faim, s'il se préoccupe de ce que mange ou ne mange pas son voisin. Il vous répondra que son plaisir est de manger tout simplement, fût-il seul, sans aucun « autrui, » sur la terre, et que son « petit bonheur » du moment tient tout entier dans le cadre de son appétit satisfait.

Deux éléments concourent à la jouissance du « bien-être » qui constitue le bonheur : l'un *négatif*, simple condition *sine qua non*, c'est-à-dire ne pas souffrir ; l'autre *positif*, qui est la raison propre et formelle de l'état heureux, c'est-à-dire la jouissance du désir satisfait, de l'appétit comblé dans la possession du « bien » qu'il convoite.

Il peut être agréable de constater chez soi l'absence du mal d'autrui, et encore, pour n'être pas pur égoïsme, cette constatation doit-elle, dans une âme droite, engendrer un sentiment de charitable compassion plutôt qu'une jouissance personnelle ; mais ce n'est là, en tout cas, que le fait d'une réflexion comparative tout accidentelle, rare au surplus, et à portée négative, qui n'offre à l'homme rien de l'alimentation positive que réclame la vie heureuse impérieusement exigée par les aspirations profondes de sa nature.

Mais quelle est cette alimentation positive de notre humaine félicité ? M. Bernard Grasset va tout de suite nous fournir l'occasion de le préciser.

« Tous les hommes, dit-il, s'accordent à imaginer qu'un état idéal pourrait combler leurs besoins ; s'entendant ainsi sur l'impossible. Mais il n'est pas deux êtres qui conçoivent de la même manière les satisfactions à attendre de la vie, témoignant ainsi, sur le possible, de leur complet désaccord. C'est que l'impossible répond au besoin commun de leur nature et que le possible reflète l'infinie variété de leurs esprits. C'est parce que les hommes ne peuvent s'entendre sur les satisfactions à attendre de la vie qu'il n'est pas de définition humaine du bonheur. » (P. 291).

Que de confusions et d'erreurs en dix lignes ! S'il n'est pas de définition humaine du bonheur, on s'étonne que M. Grasset se permette tout de même d'en disserter tout au long d'une quarantaine de maximes, à moins qu'il n'ait le goût de se complaire dans l'inconnaissable et de parler pour ne rien dire.

La définition du bonheur ? Mais, depuis le commencement du monde, il n'est pas un homme, à part M. Grasset, pas un enfant même qui l'ignore. Etre heureux, c'est goûter la jouissance d'un bien désirable, d'un désir satisfait. Boèce avait résumé là-dessus la pensée de toute l'antiquité païenne et de l'Evangile dans sa formule célèbre : la béatitude, dit-il, c'est « *Status omnium bonorum desiderabilium congregatione* [1] *perfectus.* » *(De Consol. philosophiæ*, III, *prosa* 2). Tel est le bonheur parfait, la béatitude future de l'éternité. Tout naturellement la définition s'applique, avec la

[1] Variante : *aggregatione*.

modification qui convient, au bonheur de la vie présente, qui, sans être une somme absolue de désirs comblés, reste toujours, au moins, une source partielle de satisfactions dont les réalisations, nécessairement finies, contingentes, passagères, suivent les conditions présentes de notre pèlerinage sur la terre.

La volonté humaine est irrésistiblement, par entraînement automatique de nature, portée à désirer le bien-être en général, *bonum in communi, bonum universale*, disent les philosophes ; et ce mouvement chez elle ne comporte pas de liberté : c'est une loi de nature. Mais, comme elle ne rencontre ici-bas autour d'elle que des biens trop courts, dont aucun, pas plus que leur somme, ne peut combler sa capacité indéfinie de jouissance, elle est réduite à faire des choix parmi les « parcelles de bonheur » qui sont à sa portée, et ce choix est libre : libre physiquement, puisque son objet, créé, fini, éphémère, n'exerce pas sur elle une attraction totale, absolue, nécessitante ; libre moralement, puisque l'autorité de la loi qui lui défend de s'arrêter à certaines délectations trompeuses et contraires à son vrai bien-être, laisse intacte en définitive sa faculté physique de choisir ce qui est mal, c'est-à-dire de passer outre à la prohibition et de goûter quand même au fruit défendu.

C'est ce qui explique à la fois l'uniformité de l'aspiration universelle de tous les hommes vers LE bonheur en général, et l'extrême diversité de leurs choix parmi les « parcelles de bonheur » infiniment variées qu'à tort ou à raison ils estiment désirables. Le désaccord donc, qui surprend M. Grasset, et qui est à priori chose on ne peut plus simple et naturelle, provient uniquement de la liberté individuelle et toute subjective de l'option en présence de biens toujours insuffisants, variables à l'infini, qui s'offrent sous des aspects très différents au jugement et au désir de chaque homme en particulier. Et ceci n'empêche point qu'il y ait accord parfait sur l'aspiration innée vers LE bonheur en général, et sur la définition du bonheur humain terrestre qui est, pour tout le monde, « la jouissance de la plus grande somme possible de bien-être légitime ici-bas. »

Quant au bonheur parfait, il est très vrai que tous les hommes par instinct le désirent, s'y sentent irrésistiblement appelés ; vrai encore, qu'il est de réalisation impossible dans la vie présente : d'où M. B. Grasset conclut qu'il est pur idéal chimérique, simple fiction subjective de l'esprit, et que, en aucune hypothèse imaginable, l'être humain ne saurait l'atteindre. S. Augustin lui répond dans la phrase célèbre où il résume, avec la conviction intime de l'humanité, avec la pensée universelle des philosophes et des théologiens, de Platon, d'Aristote et de S. Thomas d'Aquin, de la raison et de la foi : « *Fecisti nos, Domine, ad te, et irrequietum*[1] *est cor nostrum donec requiescat in te.* » (*Confess.*, l. I, c. 1). Cette aspiration *réelle*, qui est une loi *réelle* de nature, et non pas le rêve subjectif de quelques esprits aventureux, a son terme réel en Dieu, dans un contact de connaissance et d'amour dont les modalités nous échappent, mais qui est quand même l'aboutissement psychologique et logique de notre soif de bonheur, insatiable ici-bas.

M. Grasset ne sait sans doute pas que d'excellents penseurs, même incroyants, ont vu dans ce mouvement automatique de la volonté humaine vers l'infini sous forme de bonheur définitif absolu, un postulatum de la « fin dernière, » qui exige l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et l'éternelle béatitude de la vie future après la mort. Libre à M. B. Grasset de se montrer athée et matérialiste dans ses *Réflexions sur le Bonheur ;* au moins se devait-il de ne pas paraître ignorer que le dogme de la vie future bienheureuse, comme conclusion et complément de la vie présente qui nous y prépare, est à la base, non seulement de la religion révélée de l'Ancien comme du Nouveau Testament, mais de toute religion et de toute philosophie spiritualiste, même purement naturelle, qui, avec les seules lumières de la droite raison, voit en Dieu la fin dernière et le principe régulateur absolu de toute la moralité humaine.

M. Bernard Grasset dit encore :

« Le progrès accroît sans limites les besoins de l'homme, en étendant toujours davantage le champ de ses comparaisons. La civilisation crée plus de besoins qu'elle n'en comble. » (P. 290).

Ici, un bon point à l'auteur, sous cette réserve, toutefois, que, au lieu de « en étendant toujours davantage le champ de ses *comparaisons* » il faudrait lire : « en étendant toujours davantage le champ de ses *désirs*. » Rien de plus exact que ce danger du « progrès matériel » qui fait miroiter devant nos appétits (intellectuel et sensitif) plus de proies, ardemment pourchassées, qu'ils n'en peuvent saisir, qui laisse ainsi dans le vide quantité de désirs tôt et violemment excités, sans possibilité de les satisfaire.

Et il n'y a de remède possible à cette anomalie catastrophique que dans le progrès parallèle de la morale religieuse qui, seule, peut limiter raisonnablement les désirs en mettant, par la vertu, un obstacle efficace à leurs explosions, ce qui est à la fois éviter la souffrance des convoitises inassouvies et assurer à l'homme le bonheur de vivre dans la tranquille possession des seuls biens qui sont pour lui, dans sa condition individuelle, légitimement désirables et pratiquement accessibles.

Mais voici la théorie « subjectiviste » du bonheur. Elle vaut qu'on s'y arrête un instant.

« Le bonheur n'est pas dans les choses, mais dans la représentation que nous nous en faisons. Aussi ne devons-nous pas seulement à notre imagination le bonheur que ses rêves nous ménagent, mais celui même que les choses semblent nous donner.

C'est aux deux extrêmes de la Fortune (richesse, pauvreté) que l'homme comprend le mieux que le bonheur n'est pas dans la possession des biens, qu'il est lui-même un bien, et le plus précieux, et qu'il n'est pas de monnaie pour l'acquérir. » (P. 293).

[1] Variante : *inquietum*.

Le plaisir de savourer un melon n'est pas dans le melon, il est en nous, dans notre goût ; le plaisir de sentir une rose, d'écouter un solo de violoncelle, d'admirer un tableau, n'est pas dans la rose, dans le violoncelle, dans le tableau, il est en nous, dans notre sens de l'odorat, de l'ouïe, de la vue. Voilà de quoi, certes, M. de La Palisse eût convenu volontiers. Mais, c'est de quoi M. Grasset conclut que le melon, la rose, le violoncelle, le tableau ne sont *pour rien* dans le plaisir que nous avons à les goûter, parce que ce plaisir est *en nous !* On nous permettra de trouver cette logique sans gêne vraiment par trop indigente. Il était si simple, pourtant, là encore, de distinguer entre cause et effet. Le bonheur, la jouissance, dans sa réalité d'effet produit, est en nous, évidemment ; mais, dans ses causes, il est en dehors de nous, dans les choses désirées, dont la possession nous procure du plaisir. Un scolastique dirait : le bonheur est subjectif *formaliter* et *causaliter* objectif.

Ce qui n'exclut pas que nous puissions parfois, abusivement d'ailleurs, et presque toujours faussement, nous fabriquer, de nous-mêmes, dans notre imagination créatrice et vagabonde, des petits bonheurs de fantaisie, en dehors et en plus de ceux que nous devons normalement attendre du contact de nos facultés de jouissance avec les réalités du monde extérieur. Chacun sait qu'on peut en dormant savourer un cantaloup, et comment, lorsqu'on est bien éveillé, rien qu'à le voir ou à le flairer, « l'eau en vient à la bouche. » Nous sommes là, alors, si l'on veut, en plein subjectivisme, l'homme se créant lui-même l'objet irréel de sa jouissance, et encore n'est-ce point subjectivisme absolu, au plein sens philosophique du mot, puisque l'imagination, comme tous nos sens, ne travaille que sur les données originairement « objectives » qui lui sont fournies par la perception préalable des objets sensibles du monde extérieur. Point de rêve musical possible pour qui n'a jamais entendu aucun son.

Mais, s'il est vrai que ce plaisir imaginaire, tout subjectif, occupe une large place dans la vie humaine, il n'est tout de même qu'une anomalie dans l'ordre régulier des choses, qui veut que l'homme trouve, en dehors de soi, dans les réalités objectives du dehors, l'unique point d'appui solide de ses connaissances, de ses certitudes et de ses jouissances : anomalie d'ailleurs souvent périlleuse, en raison de la tendance qu'a l'imaginatif, le lecteur de romans par exemple, à projeter l'idéal de son rêve sur le plan de la réalité, où l'attend, dans la comparaison et le désaccord des deux termes, la souffrance des désenchantements douloureux !

Le vrai bonheur, celui qui ne trompe pas et donne exactement ce qu'il promet, est objectif dans ses causes. Qu'on demande à un enfant si c'est l'image idéale d'une toupie, ou une bonne toupie en bois qui le rend momentanément heureux... et à M. Grasset lui-même si c'est avec un menu « subjectif » qu'il régale ses amis.

Il n'est guère à craindre que cette fantaisie kantiste soit pratiquement prise au sérieux par personne. Le grave danger qu'elle présente, au point de vue des idées, et surtout de la foi catholique, c'est la suppression de Dieu comme fin dernière et suprême béatitude de la vie humaine avec, comme conséquence logique, la suppression de toute règle objective de la moralité, qui se trouve par là-même, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, réduite à une pure production subjective de l'esprit.

Il ne se peut rien de plus contraire que cette théorie du bonheur, au sens commun, à la philosophie, même rationaliste, à la religion, et, en définitive, au bonheur de l'humanité. Avec l'abbé Bethléem et beaucoup d'autres bons juges, nous regrettons que de pareils poisons de l'intelligence et de la foi se répandent, sous le couvert de la *Revue de Paris*, dans les milieux « bien pensants » où elle est, à notre avis, beaucoup trop libéralement accueillie.

III

Quelques bonnes réflexions générales de M. Georges Goyau à propos du Congrès eucharistique international de Sydney *(Figaro* du 3 sept. 1928).

Les Congrès internationaux eucharistiques, institution d'origine française, achèvent en ce moment leur tour du monde. Après les pompes de Chicago qui, deux ans plus tôt, furent d'un triomphant éclat, voici se dérouler celles de Sydney. Le pape est là dans la personne du cardinal Cerretti, son légat ; l'épiscopat universel, représenté par de nombreux prélats, s'incarne, d'une façon spécialement émouvante, dans la physionomie de son doyen, Mgr Redwood, archevêque de Wellington. Non moins que la terre, la mer est en fête : avant de se développer à travers les rues de Sydney, la procession qui clôture le congrès navigue dans la rade : le Dieu « qui règne sur les flots » parcourt cet autre domaine.

On songe à nos tyranneaux municipaux qui châtient d'un procès-verbal la promenade de quelques prêtres en surplis, et que vient heureusement souffleter, de temps à autre, un arrêt libérateur du Conseil d'Etat : comprendront-ils, enfin, la vétusté de leur esprit de secte ? Les grandes villes anglo-saxonnes, Chicago, Sydney, ne contestent pas à l'Eglise romaine le droit de faire sortir son Dieu ; elles se plaisent même, six jours durant, à devenir des métropoles religieuses ; et l'ascendant de la manifestation qu'elles accueillent, le prestige de la royauté spirituelle qui chez elles vient s'affirmer, rejaillit sur elles-mêmes et leur procure une gloire.

Cette cité de Sydney, s'en souvient-on ? fut d'abord un ramas « d'indésirables. » Le premier flot de population qu'amenèrent à la Nouvelle-Galles du Sud les vaisseaux de l'Angleterre fut un flot de *convicts*, frappés de déportation par la justice métropolitaine... Par la justice ? Le mot est-il exact ? Ce fut parfois la plus arbitraire des tyran-

nies. Il y eut, parmi ces *convicts*, nombre de paysans irlandais coupables d'avoir défendu les droits de leur conscience, de leur *Credo*. La promiscuité qui les mêlait à des criminels expiait leur soulèvement contre l'intolérance de « l'établissement anglican. » Trois prêtres se trouvaient au milieu d'eux, James Harold, James Dixon, Peter O'Neill, et ces prêtres étaient privés du droit de dire la messe. On espérait sans doute briser l'apostolique élan de la race irlandaise, en le frustrant de tout secours religieux. Un jour vint, en 1803, où l'on autorisa Dixon à faire acte de prêtre. Le 15 mai de cette année-là, sans aucune pierre d'autel, avec un calice d'étain et un fragment de rideau dont il s'affublait comme d'une chasuble, Dixon, pour la première fois sur la terre australienne, consacra le pain et le vin. Tels furent là-bas les débuts de l'Eucharistie ; tel fut le cadre d'indigence dans lequel, il y a cent vingt-cinq ans, un prêtre déporté faisait s'humilier son Dieu. Un an durant, la messe fut libre, puis la permission retirée. Les six mille catholiques qui, en 1810, vivaient déjà dans Sydney, voyaient se dresser entre eux et le ciel la barrière des rigueurs administratives.

Quelque temps après, le Cistercien Jérémias Flynn se présentait... Tous ici doivent être protestants, lui signifiait le gouverneur. Discrètement, Flynn bravait la prohibition, exerçait quelque ministère. Un catholique du nom de Davis prêtait sa maison pour ces rites clandestins. La police les surprit ; Flynn fut arrêté ; d'autorité on l'embarqua pour Londres. Et l'Eucharistie, ce jour-là, connut une seconde humiliation : elle était conservée dans l'une des chambres de Davis, comme en une sorte de sanctuaire ; Flynn, qui ne laissait aucun prêtre derrière lui, réclama la permission d'aller la chercher ; elle lui fut refusée, et Flynn s'éloignant dut laisser derrière lui l'auguste épave. De ce jour, pour les catholiques de Sydney, la maison de Davis devint la *Sainte Maison*, et c'est en ce coin de terre que s'élève aujourd'hui la cathédrale de Saint-Patrick.

Il y eut un mouvement de protestation, ou tout au moins de gêne, à la Chambre des communes, lorsqu'on apprit la situation des catholiques de Sydney. On leur expédia, dès 1821, deux chapelains catholiques ; ils pouvaient officier, confesser, catéchiser ; mais défense de faire des conversions ! Quinze ans plus tard, enfin, une ère de liberté s'ouvrit, et l'Australie, entre 1840 et 1850, verra se fonder plusieurs évêchés, avec Sydney comme métropole.

Alors l'Eglise, une fois libre, se préoccupa d'abord des aborigènes de l'intérieur. Dans l'Australie du premier quart de siècle, il y avait eu d'autres cruautés encore que l'atroce situation des *convicts*, dénoncée dans un livre célèbre de Mgr Ullathorne. Nombreux étaient les colons libres qui considéraient l'indigène d'Australie, sauvage encore, comme un être voué à la disparition, et dont la disparition devait être aidée, accélérée. En 1827, on lisait dans un journal de là-bas : « La semaine dernière, les colons ont tué un grand nombre de sauvages. Ils les avaient épiés pendant que ceux-ci s'asseyaient autour de leurs feux allumés, et, postés en lieu sûr, ils les tuaient par derrière à coups de fusil. »

La belle attitude pour l'Europe ! Le beau geste de civilisation ! Les missionnaires qui rejoignirent en Australie Mgr Ullathorne et Mgr Polding apportèrent, on le devine sans peine, d'autres maximes de colonisation. Ces indigènes étaient d'affreux sauvages, facilement apeurés et facilement méchants : raison de plus pour les humaniser. On croit lire une page des *Moines d'Occident* lorsqu'on parcourt les *Mémoires* publiés vers le milieu du dix-neuvième siècle par un Bénédictin venu d'Espagne et nommé Rudesindo Salvado. Les libéraux espagnols avaient cru faire acte de libéralisme en l'exilant de Compostelle avec son confrère Joseph Serra. L'Australie fut pour tous deux une seconde patrie. A Freemantle, une ville du littoral, se formait, en février 1846, un curieux cortège : nos deux déracinés, la croix sur la poitrine, le bréviaire sous le bras ; derrière eux quelques porteurs et deux chars à bœufs. Tout de suite on s'enfonçait dans l'intérieur. Plusieurs semaines durant on couchait à la belle étoile et les bœufs disputaient aux hommes les rares flaques d'eau qu'on rencontrait. Un jour, dans un site qui leur parut propice, les deux Bénédictins firent halte, coupèrent des arbres, échafaudèrent une chapelle. Sous les voûtes de la forêt, ils chantaient leur office, comme naguère en leur cloître. Les sauvages s'approchaient, reculaient, revenaient, se méfiaient encore. Les Bénédictins ensemençaient, cultivaient. Les sauvages aux aguets voyaient verdoyer le blé en herbe et des plants de vigne bourgeonner. La terre séculaire, cette terre nue où leurs ancêtres, où eux-mêmes couchaient à peu près nus, était transfigurée par ces hommes vêtus de bure ; le contact se noua ; à leur tour les indigènes voulurent travailler. Ils commencèrent de soumettre leurs mœurs à la loi morale que ces prêtres apportaient, et bientôt s'élevait, en ces parages où la civilisation n'avait jamais pénétré, l'abbaye de la Nouvelle-Nursie. Le geste qu'avaient fait, il y a une quinzaine de siècles, les moines de la Forêt-Noire ou ceux du Jura, était renouvelé dans l'Australie du dix-neuvième siècle par les fils de S. Benoît : labourage et pâturage frayaient les voies de l'Evangile.

Ainsi s'implanta l'Eglise romaine dans cette Australie d'abord inhospitalière. Elle y compte aujourd'hui, sur quatre millions quatre cent mille habitants, près d'un million de fidèles. La ville de Sydney qui jadis voulut se fermer au catholicisme, et qui infligeait à l'Eucharistie d'étranges raffinements de disgrâce, groupe aujourd'hui en un acte de foi eucharistique les délégués de l'Eglise universelle ; et derrière la bure bénédictine présente à ces fêtes se dressent les arrière-neveux de ces sauvages de l'intérieur que des moines bénédictins surent introduire dans la famille humaine.

IV

Dans leur n° du 5 septembre, les *Etudes* donnent sous la signature du P. Victor Poucel un article intitulé *Une exploration télépathique*, qui ne manque ni d'originalité, ni, au bon sens du mot, d'audace.

On donne le nom de télépathie à la transmission, à distance, de certains états psychologiques d'un cerveau à un autre : c'est comme un « message » expédié d'un poste émetteur à un poste récepteur, message qui peut revêtir les formes les plus variées, et cela, semble-t-il, indépendamment du temps et de l'espace.

Le phénomène assurément n'est pas nouveau, le fonctionnement du cerveau humain étant aujourd'hui ce qu'il a toujours été. Mais c'est en ces derniers temps seulement que les naturalistes psychologues se sont appliqués à l'étudier avec attention pour en établir scientifiquement la réalité à la suite d'observations et d'expérimentations répétées. Jusqu'à présent leurs efforts pour en esquisser une explication satisfaisante sont restés sans succès.

L'homme, comme on sait, a tendance à nier le *fait* qui dépasse ou choque sa raison, plutôt que de s'incliner devant le mystère de ses causes. Nombreux sont encore aujourd'hui les esprits avertis, cultivés, documentés, qui nient quand même la réalité des phénomènes télépathiques, pour eux inexplicables, tout comme les libres-penseurs, pour n'en être point gênés, nient à priori la constatation possible du miracle.

A vrai dire, pour objectivement fondée qu'elle apparaisse à ses initiés, la « science » nouvelle de la télépathie ne se présente pas encore à l'opinion publique sous les auspices d'une certitude expérimentale, communément admise, qui entraîne à priori la conviction populaire. On en discute toujours, en sens divers, parmi les savants et les philosophes. Tant de faits prétendus télépathiques n'ont pas résisté à la critique sévère qui les a fait rentrer dans la catégorie des pures coïncidences de hasard, sans rapport nécessaire de cause à effet dans l'accord harmonique des deux termes psychologiques simultanément comparés ! La science télépathique est encore, si l'on peut dire, en voie de formation. Des spécialistes s'y adonnent, multiplient et classent leurs observations en attendant les conclusions définitives de l'avenir que personne à l'heure actuelle n'oserait formuler.

A cette étude le P. Poucel apporte aujourd'hui sa contribution personnelle, sous forme de narration des expériences auxquelles il s'est livré lui-même, en collaboration avec quelques-uns de ses confrères. Ceux que cette « curiosité psychologique » intéresse particulièrement pourront lire dans l'article cité des *Etudes* le détail de ces expérimentations, presque toujours couronnées de succès et aboutissant à la conclusion finale de la réalité certaine des faits proprement télépathiques [1]. Voici la méthode employée : elle est à la portée de tout le monde.

Deux personnes, A et B, conviennent, pour une heure déterminée, l'une *émettrice*, d'avoir une pensée fixe, l'autre *réceptrice*, de n'en avoir aucune mais de se mettre, grâce à un néant préalable d'impression personnelle, en état de recevoir le « message » qui lui sera ainsi envoyé. A et B notent, chacun à part, et immédiatement, leur état psychologique d'émission et de réception au moment convenu, après quoi ils contrôlent ensemble les résultats de leur observation. Ce petit jeu peut être répété indéfiniment, A et B pouvant être tour à tour émetteur et récepteur dans des expériences qui se succèdent à un quart d'heure d'intervalle. Voici, par exemple, résumées quelques-unes des télépathies que raconte le P. Poucel :

A pense à un bassin où l'on nage. — B voit de son côté 1° un train de chemin de fer, 2° un théâtre, 3° un lavoir, 4° un bateau. — Rencontre télépathique : bassin et lavoir.

A envoie un message embrouillé, où en fait B ne perçoit rien de déterminé, sinon l'image d'un piano qui n'était pas du tout dans la pensée de A. Or, celui-ci, au moment où il émettait son message, se trouvait devant un piano qu'il regardait machinalement. — Point de rencontre télépathique : le piano ; ce qui prouve que la télépathie peut se produire indépendamment de la volonté.

B récepteur voit, à l'heure dite, une pleine lune suspendue au-dessus de l'horizon, rubiconde et vermeille à plaisir. — Or, A avait tracé sur une feuille de papier un cercle qu'il avait teinté au crayon de couleur en jaune vif. Rencontre télépathique : le disque coloré.

Restons sur cette dernière expérience, qui est une des meilleures. Notre résumé, forcément succinct, accentue la coïncidence des rencontres, beaucoup plus qu'elle ne l'est dans la réalité, où le concours complexe de détails accessoires rend ordinairement assez « floue, » et difficile à dégager nettement, l'impression sensible principale.

L' « exploration télépathique » du P. Poucel convaincrait-elle un sceptique, ou même résisterait-elle victorieusement, dans son ensemble, aux coups d'une critique un peu sévère ? Pour notre part, nous sommes porté à en douter. Les faits racontés manquent par eux-mêmes de l'éloquence d'évidence primesautière qui impose d'emblée la vérité, faute de quoi, l'on se défend difficilement de penser qu'on les sollicite quelque peu dans le sens de l'idée télépathique préconçue. La matière est extrêmement délicate, et, dirons-nous, grave. Il importe scientifiquement d'y réduire au minimum absolu, d'y supprimer même, si possible, le rôle toujours périlleux, parce que malgré tout personnel, de l'interprétation. Les expériences du P. Poucel n'en sont pas moins suggestives dans le sens de la télépathie, et à retenir, malgré le cadre un peu trop riche de commentaires, nous allions dire de « subjectivités, » où elles sont présentées.

[1] Voir aussi dans les *Lectures pour tous* (fév. 1928) : *Postes d'émissions et de réceptions télépathiques*. L'article signé Rio est de M. René Warcollier, qui dirige actuellement le groupe d'Etudes télépathiques à l'Institut métapsychique de Paris.

Au surplus, peu nous importe ce que pourrait trouver à redire à cette « exploration télépathique » un homme de sciences, doublé d'une forte culture de psychologie et de logique. Nous sommes de ceux qui tiennent la télépathie pour absolument certaine et scientifiquement incontestable, non pas dans tout ce qui en est raconté au hasard, à tort ou à raison, mais dans des faits nettement déterminés et constatés avec toutes les précautions critiques désirables, ceux, par exemple, qui se rapportent à des états psychologiques concordants à l'occasion de la mort.

Ce qui nous intéresse dans cette affaire, le fait étant hors de doute, c'est son explication. Personne, avons-nous dit, ne la connaît à l'heure actuelle. Ce n'est pas une raison pour s'abstenir de la chercher. Sans prétendre nullement l'avoir trouvée, le P. Poucel s'essaie néanmoins à indiquer, discrètement d'ailleurs et sous toutes réserves, les voies où il serait possible de la rencontrer. Parmi les idées qu'il émet à cette occasion, il en est que nous n'admettrions pas volontiers, celles par exemple de la *perception confuse de l'univers,* du *sens X,* du *sens de l'existence.* Ce n'est pas ici notre rôle de les discuter, mais il nous semble que les docteurs ès-philosophie psycho-physiologique auraient leur mot à dire là-dessus, qui pourrait bien n'être pas de tout point favorable.

Nous serions toutefois assez volontiers d'accord avec le P. Poucel sur une suggestion dont le principe répond à une hypothèse déjà envisagée dans l'*Ami du Clergé,* et qui nous paraît sérieusement admissible. Qu'on veuille bien nous permettre de prendre une exemplification saisissante, qui aidera le lecteur à la bien entendre.

Supposez dispersés dans le monde entier 10, 100, 1000, 100.000 postes émetteurs de T. S. F. — mettons mille pour fixer les idées, — et, chez vous, un poste récepteur. Au même instant, ces mille postes émettent mille morceaux de musique différents, chacun sur sa longueur d'onde propre. Ces mille ondes « porteuses, » au rythme mille fois varié, passent *toutes à la fois,* se compénétrant sans se confondre, dans votre appareil, lequel n'est impressionné que par la seule onde voyageuse dont la longueur est égale à la sienne, c'est-à-dire à sa réceptivité réglée au moyen des condensateurs et des selfs.

N'est-ce point là quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans le cerveau humain, tour à tour émetteur ou récepteur d'ondes nerveuses, suivant les cas ? Insensible aux mille ondulations nerveuses dans lesquelles il baigne constamment, s'il lui arrive, ce qui est rare, d'être accordé sur l'une d'elles, à distance, pourquoi n'en serait-il pas impressionné par sympathie harmonique, tout comme l'appareil récepteur de T. S. F. ?

On parle en langage « sans-filiste » d'ondes « dirigeables » suivant la volonté de l'émetteur. Peut-être en est-il de même dans le cas des ondes nerveuses ? Le flou, la rareté aussi, de la réception télépathique s'expliquerait assez par le fait du passage et de la compénétration simultanés d'une foule d'ondes à la fois dans le cerveau, tout comme, dans le poste récepteur de T. S. F., et par l'extrême difficulté du réglage d'accord récepteur, c'est-à-dire de l'isolement d'une longueur d'onde déterminée, sans doute beaucoup moins facile à réaliser en psycho-physiologie qu'en T. S. F.

Transmission de pensée, dit-on quelquefois à propos de télépathie. Non ! mais transmission d'impressions sensorielles qui éveillent des pensées correspondantes, et ces impressions sensorielles, parce que matérielles, sont susceptibles d'être transmises par le mouvement vibratoire des ondes nerveuses.

Pure hypothèse que cette théorie des ondes nerveuses et de leur diffusion à l'infini dans toutes les directions de l'espace, à travers tous les cerveaux ? Sans doute ! et rien qu'hypothèse, mais qui n'est pas sans avoir un point d'appui sérieux sur tout ce qu'on sait déjà de la physiologie du système nerveux, et aussi sur tout ce que viennent de nous apprendre les révélations, bien mystérieuses elles aussi dans leur genre, de la télé-(phonie et graphie) sans fil.

Nous n'en voulons pas dire davantage, parce que nous n'en savons pas davantage, et que, devant un pareil problème, de solution peut-être inaccessible à l'esprit humain, le doute d'une prudente réserve s'impose absolument... jusqu'à plus ample informé.

Un mot encore. Nous n'aimons pas ce terme « télépathie, » dans le sens au moins où on l'entend communément, de la *transmission* d'un cerveau à un autre. S'il n'avait déjà une autre signification toute différente, c'est le mot *sympathie* qui conviendrait pour désigner l'accord momentané de deux sensibilités, qui peut exister sans qu'il y ait de l'une à l'autre un rapport de cause à effet. Ainsi que le P. Poucel le fait judicieusement remarquer, la télépathie peut fort bien être un « agent secret de la Providence » qui l'emploierait, par mode de suggestion directe, pour la réalisation, en nous et par nous, des desseins de son infinie sagesse. Certains penseurs catholiques, réfractaires à la théorie des ondes nerveuses et des « transmissions de pensées » à distance, expliquent tout simplement les phénomènes de la télépathie par l'action providentielle immédiate des bons ou des mauvais anges sur nos cerveaux. Ils ne prouvent pas qu'ils aient raison ; mais qui leur prouvera qu'ils ont tort ? Nous nageons en plein océan d'inconnues et d'hypothèses... en attendant que vienne, si Dieu le permet, le trait de lumière qui nous orientera sûrement vers le port de la vérité.

V

Le Dr Raoul Baudet, chirurgien des Hôpitaux de Paris, donnait récemment à « l'Université des *Annales* » une conférence sur les *Névrosés de la Révolution,* reproduite intégralement dans la revue *Conferencia* du 5 août 1928.

Ce n'est pas la première fois qu'on tente ce qui pourrait s'appeler « l'histoire médicale » de la

Révolution française [1], d'après des principes d'ailleurs applicables aux violences criminelles de toutes les révolutions : entreprise extrêmement délicate, vouée à peu près inévitablement à l'insuccès, tant est rare la coexistence, dans le même esprit, des qualités requises pour la mener à bien. Nous sommes là, en effet, sur le terrain de la psycho-physiologie ou, pour parler un langage moins savant, en présence d'une explosion de passions humaines déchaînées, où il est très difficile de préciser dans quelle mesure y concourent simultanément la liberté consciente et l'entraînement physiologique plus ou moins morbide (pathologique, disent les médecins) des nerfs surexcités.

Pour aborder, avec toute la compétence voulue, la résolution de ce gros problème, il faut être à la fois, c'est évident, physiologiste, psychologue et moraliste, c'est-à-dire posséder une forte préparation scientifique quant au fonctionnement normal et pathologique du système nerveux ; avoir aussi de solides connaissances en psychologie sur les rôles respectifs de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté dans l'acte humain, notamment en ce qui concerne surtout la psychologie des passions ; ne pas ignorer, enfin, les principes de théologie qui dominent l'œuvre de conscience au point de vue de la moralité humaine : en trois mots, il faut être médecin, philosophe et théologien.

Or, ce sont là trois qualités rarement réunies dans la même personne : d'où les erreurs tendancieuses qui peuvent si facilement fausser chez les juges l'interprétation des crimes « passionnels, » suivant qu'ils sont à l'avance disposés à n'y voir exclusivement que l'automatisme de la bête ou la responsabilité consciente de l'esprit. Erreurs qui ne sont pas sans de graves conséquences, privées et sociales ; car, s'il est inhumain, monstrueux, d'envoyer, comme coupable, à la guillotine ou à la prison un pauvre diable qui n'est qu'un malade à interner dans un hôpital, il y a, d'autre part, grave danger pour l'équilibre de la morale publique à acquitter un assassin « passionnel, » chez qui une poussée violente d'amour ou de haine n'a pas empêché la préméditation coupable de son crime.

Si M. R. Baudet, dans sa conférence, avait tenu le juste milieu entre ces deux extrêmes ; si, tout au moins, il avait formulé les prudentes réserves qu'impose un pareil sujet, nous n'aurions qu'à l'en féliciter, et sans doute eûssions-nous passé son étude sous silence. On va voir qu'il n'en est pas ainsi, et pourquoi, soucieux avant tout de saine doctrine, nous avons pensé que l'*Ami* se devait de critiquer cette manière un peu trop simpliste de plaider la cause des *Névrosés de la Révolution*.

Le conférencier distingue entre *névrose collective*, la névrose des foules, et *névrose individuelle*. Sur le premier point, nous sommes tout près d'être entièrement d'accord avec lui ; pas sur le second.

En temps ordinaire, le public, badaud et pacifique, tantôt flâneur, tantôt pressé, qui circule dans les rues, a du calme et de la tenue. Mais qu'un événement inattendu survienne, tragique presque toujours, un sentiment violent fait battre soudain tous les cœurs. Une même passion unit aussitôt toutes ces âmes, indifférentes naguère les unes aux autres. Et voici la foule qui se précipite comme un troupeau derrière ses meneurs. Il suffit de quelques fuyards poussant un cri d'effroi, pour semer la panique et créer la déroute. Il suffit que quelques victimes tombent et que le sang coule, pour que la foule devienne cruelle et criminelle.

Il semble qu'alors l'individu perd le contrôle conscient de sa propre personnalité, tout d'un coup absorbée dans la personnalité globale de la masse ; son jugement, son action, auparavant indépendants et libres, et qui le redeviendront après l'échauffourée collective, sont subitement concentrés, par voie de suggestion et de contagion, sur une idée fixe qui impose impérieusement son immédiate réalisation.

Jamais ces phénomènes de contagion mentale et de suggestion réciproque n'ont été plus fréquents que pendant la Révolution française. Aucune époque ne fut, en effet, plus riche en exemples des conséquences tragiques auxquelles peut aboutir la ruée des passions collectives de la foule.

M. Baudet appelle cela des *névroses*. Nous le voulons bien, quoique l'emploi de ce mot « névrose, » qu'on ne définit pas, nous paraisse, ainsi que nous le dirons tout à l'heure, fort sujet à caution. Si on l'entend, comme font généralement les neurologistes, dans le sens d'une manifestation « morbide » du système nerveux, entraînant comme contre-coup une altération dans l'exercice normal de l'intelligence et de la liberté, rien n'empêche de voir de véritables névroses dans certaines scènes populaires féroces de la Révolution, où ont dû se trouver notablement atténués, pour ne pas dire plus, le contrôle de conscience personnelle et le libre arbitre des individus, entraînés dans les remous exaspérés de la masse en délire dont ils étaient les atomes.

Nous estimons, toutefois, que, pour les foules, tout comme pour les individus dont elles se composent, il y a un choix à faire. S'il est des explosions passionnelles extraordinaires, qui méritent, dans les deux cas, d'être rangées dans la catégorie des névroses, toutes n'en sont pas là, et ce serait grosse erreur que de les mettre en bloc sur le même pied. L'homme le plus sain et le plus calme du monde peut, à ses heures, manifester avec force, violemment même, son amour ou sa haine, sa colère ou sa crainte, sa joie ou son indignation, sans être pour cela un fou, un déséquilibré mental, un névrosé. De même pour les masses. Qui confondra, par exemple, sous l'étiquette *névrose*, l'enthousiasme collectif des foules catholiques de la Fédération du général de Castelnau avec l'enthousiasme sanguinaire des septembriseurs de 1792 ?

[1] Cf. Dr Cabanès, *La Névrose Révolutionnaire ; Marat inconnu*.

Cette confusion, M. R. Baudet n'a pas su l'éviter dans sa conférence, où il présente sur la même ligne, comme de simples névroses, les manifestations populaires de la *Peur*, de la *Cruauté*, du *Sadisme*, de l'audace et de la férocité des *Femmes*, et du... *Mysticisme religieux*. Passe, pour la peur, la cruauté, le sadisme, les folies féminines ; si le médecin physiologiste veut voir là, pour une large part au moins, des accès caractérisés de névroses, nous n'y contredisons point ; mais nous protestons contre la prétendue névrose du « mysticisme religieux. »

Voici d'abord la notion qu'on nous en donne :

« Nos instincts ne sont pas tous bas et cruels. Il en est de nobles qui nous éloignent de la bête et nous rapprochent de Dieu. Ainsi le mysticisme religieux, qui nous fait croire aux puissances surnaturelles et nous les fait adorer. » (P. 175).

On sait la portée de ce mot *mysticisme* dans la langue de nos contemporains incroyants et libres-penseurs. Pour eux toute religiosité, toute religion, est pure suggestion et invention imaginative de l'homme, porté par instinct à cette sorte de rêverie « *qui nous fait croire aux puissances surnaturelles et nous les fait adorer.* » Mysticisme, donc, la religion catholique, comme les autres ; et simples fabrications subjectives de notre instinct, sans réalité objective autre que celle que nous voulons bien lui prêter, Dieu, la Révélation, la foi, l'Eglise et son culte !! Comme M. Baudet ne donne à supposer aucune distinction entre la vraie et les fausses religions, l'on s'étonne qu'il ait pu tenir un langage aussi « risqué » devant une assemblée certainement composée en majorité d'auditeurs catholiques.

Que l'homme soit religieux par instinct, — et encore, par un instinct spirituel, d'intelligence et de volonté, point du tout passionnel, — c'est certain, et nul ne l'a mieux démontré que Quatrefages quand, après son enquête sur toutes les nations du monde, il a conclu à la définition fameuse : « *L'homme est un animal religieux* [1]. » Mais, si la religiosité est instinctive, il n'en est pas de même de la détermination positive des objets (puissances surnaturelles, comme dit notre conférencier) qui la spécifient en fait et l'actualisent. C'est là un travail d'intelligence réfléchie, de liberté aussi, où se peuvent également rencontrer, dans l'ordre objectif de nos jugements, la vérité et l'erreur. Il y a autre chose que du « mysticisme » dans l'argumentation d'une religion qui donne ses preuves, comme la nôtre, et ce n'est pas du mysticisme, ce sont des raisons — *rationabile obsequium fidei* — « qui nous font croire aux puissances surnaturelles et nous les font adorer. » Ces raisons, si M. Baudet les ignore, il est à plaindre ; s'il les connaît, et si, au double titre de l'histoire et du respect de son auditoire catholique, il n'a pas cru devoir y faire allusion, il est à blâmer.

Il note, pendant la Révolution, deux manifestations populaires de ce qu'il appelle le mysticisme religieux : l'attachement du peuple à la religion catholique, puis, d'autre part, le culte de la Liberté et de la déesse Raison.

« La Révolution ne put rien contre l'instinct du mysticisme religieux. Elle eut beau fermer les églises et interdire le culte catholique ; elle ne put arracher aux masses populaires leur *goût* [1] pour les cérémonies religieuses. La Fête-Dieu de 1792 fut l'occasion de désordres, parce que la Commune avait défendu aux gardes nationaux d'y participer. Et quelques citoyens, ayant refusé de décorer la façade de leurs maisons, furent durement malmenés. La même année, l'interdiction de la messe de minuit, et les attaques contre la fête des rois et de sainte Geneviève indignèrent même les meilleurs républicains.

Ce *goût* pour les cérémonies religieuses, certains chefs de la Révolution songèrent à l'exploiter au profit de leurs idées politiques, en substituant au culte catholique interdit quelques cultes philosophiques de leur invention, par exemple celui de la déesse Liberté ou de la déesse Raison. » (P. 175).

Or, il n'y a mysticisme religieux, et encore moins névrose, ni dans un cas ni dans l'autre. Dans le premier, c'est la *fidélité* du peuple à la religion catholique, qui n'est pas moins œuvre de raison réfléchie que l'attachement du docteur Baudet à ses théories psycho-physiologiques qu'il croit vraies. Dans le second cas, c'est une œuvre de blasphème, une parodie sacrilège, inspirée par la *haine du catholicisme*, uniquement destinée à le ruiner dans la pensée populaire ; et les dévots de la déesse Raison n'étaient ni plus mystiques ni plus névrosés que les francs-maçons dans les cérémonies rituelles de leurs loges ou les libres-penseurs qui baptisent leurs enfants avec du vin blanc.

Après les névroses collectives, le conférencier parle des névroses individuelles et parmi les grands névrosés, — nous dirions, nous, simplement, les grands criminels — de la Révolution, il étudie à part les deux physionomies particulièrement saillantes de Robespierre et de Marat.

Exemples mal choisis : car, s'il s'est trouvé, ce qui est certain, de véritables demi-fous parmi les sinistres assassins de la période révolutionnaire, ce n'est assurément pas dans cette catégorie-là que l'histoire permet de ranger ni le vaincu de Thermidor ni le féroce rédacteur de l'*Ami du Peuple*.

On sait de l'un et de l'autre qu'ils étaient fort intelligents, politiciens de sang-froid, parfaitement conscients de leur rôle. Qui fut, devant l'échiquier révolutionnaire, calculateur plus astucieux, plus réfléchi et patient, diplomate plus perfide que Robespierre ? Et quelle preuve d'ambition tenace, froidement consciente, que les étonnantes ascensions du petit avocat d'Arras, à travers mille obstacles, jusqu'à la suprême dictature de la nouvelle République !

Marat, lui, était tout autre chose que la bête féroce, hurlante, grotesque et débraillée, qu'on imagine d'après les violences de son *Ami du Peuple* et les dernières scènes de sa vie triomphante dans les pires milieux de la populace en

[1] De Quatrefages, *L'espèce humaine*, X, xxxv.

[1] C'est nous qui soulignons.

délire. Le Marat d'avant 1789 était un homme de culture fort distinguée, médecin à succès, physicien, philosophe, littérateur, sociologue, homme de sciences. Si ses idées « avancées » valurent à sa vanité des déboires auprès des Académies, et des contradictions retentissantes parmi lesquelles celles de Voltaire, il n'en fut pas moins, à son heure, connu et célèbre comme un homme de haute valeur intellectuelle.

Robespierre et Marat furent — M. Baudet en convient — de grands, d'immenses orgueilleux. Si l'orgueil est une névrose, disons alors que c'étaient des névrosés. Mais, malheureusement pour la thèse du conférencier, l'orgueil n'est pas une névrose : c'est une opération de l'esprit, froidement conçue dans la partie supérieure de l'intelligence, exécutée par la volonté libre, et point du tout, comme les passions de la sensibilité, un produit physiologique de la chair et du sang, une altération morbide du système nerveux déséquilibré. Satan, l'ange déchu, le type de l'orgueil, n'est pas un névrosé.

L'orgueil peut, à certaines heures, mettre en mouvement, pour arriver à ses fins, les passions inférieures du composé humain, et déclencher ainsi des manifestations brutales, sans apparente liberté ; il n'en reste pas moins orgueil, péché de l'esprit, cause responsable des violences que volontairement il a déchaînées.

M. Baudet et les médecins de son école s'épargneraient des équivoques fâcheuses et des erreurs graves en matière de névroses et de névrosés, s'ils connaissaient la distinction que font les philosophes et les théologiens entre passion *antécédente* et passion *conséquente*. La première éclate spontanément avant toute intervention délibérée de l'esprit : un mouvement subit de colère par exemple, ou de crainte, ou de désespoir ; la seconde, au contraire, est, si l'on peut dire, aux ordres de la volonté consciente qu'elle vient renforcer de toute la puissance de ses énergies physiologiques : telle la passion d'amour ou de haine qui s'éveille, grandit, atteint son paroxysme physiologique (nous disons bien physiologique) à mesure que la froide raison perçoit, discute et accepte délibérément les « motifs » d'aimer ou de haïr.

Dans les deux cas, la passion garde toujours son caractère fondamental de brutalité physique. Mais voici la grosse différence : la passion *antécédente* est œuvre matérielle, nerveuse, qui échappe totalement, ou à peu près, au contrôle de la raison, tandis que la passion *conséquente,* parce que prévue, voulue, non réprimée, participe indirectement à la culpabilité de la cause qui en a librement favorisé l'explosion.

Or, c'est la passion antécédente et non l'autre, qui est le terrain classique de la névrose médicale, tandis que les froids calculs de l'orgueil et de l'intérêt sont d'ordinaire les excitants les plus puissants de toutes les vilaines passions que l'égoïsme humain sait mettre à son service. Et c'est précisément ce qui différencie l'explosion spontanée des passions de la foule, largement irresponsable, d'avec l'état passionnel propre aux meneurs conscients qui l'entraînent.

Les grands criminels intelligents de la Révolution ont pu subir, comme tous hommes quelconques, l'influence de leurs tares personnelles préexistantes, et, sous ce rapport tout individuel et privé, présenter des cas de véritable névrose médicale. Mais, dans leur action publique, là où c'est manifestement leur orgueil, leur ambition, leur égoïsme, leur malice personnelle, qui ont lâché la bride à leurs propres passions et à celles de la foule par eux ameutée, excitée, ce ne sont pas des *nevrosés,* mais d'abominables gredins, que l'histoire et le bon sens se refusent énergiquement à considérer comme des malades ou des fous, à traiter simplement comme sujets de clinique médicale ou à enfermer dans des asiles d'aliénés : leur cas relève pleinement des sanctions de la justice humaine et de la justice divine.

Qu'il y ait lieu d'atténuer, parfois même jusqu'à la supprimer, la culpabilité morale de la foule révolutionnaire en certains cas de cruautés collectives, par elle ni préméditées, ni appréciées avec le sang-froid que réclame la liberté de l'acte humain, on en convient volontiers. Mais il n'est pas admissible qu'on étende l'excuse de la névrose aux cruautés *préméditées* des sinistres coquins que furent à sang-froid les Robespierre, les Marat, les Fouquier-Tinville, les Carrier, etc., types achevés de ce que peuvent l'intelligence et l'orgueil humains réunis, dans l'ordre du mal.

Disons enfin, d'un mot, pour conclure clairement, que la « préméditation » est la caractéristique qui permet le plus souvent, en pratique, de déterminer avec certitude le champ des responsabilités morales. Quels que soient ses désordres passionnels concomitants, le crime « prémédité » est préconçu et voulu, donc moralement imputable, coupable et punissable. La passion est alors, comme nous le disions ci-dessus, conséquente ; si, au contraire, elle éclate, comme chez l'animal, sans préméditation, sans advertance consciente de l'esprit ni prévision quelque peu réfléchie de ses conséquences, la responsabilité fait défaut ; ce qui ne veut pas dire qu'on soit alors nécessairement en présence d'un sujet névrosé ; mais au moins, dans le cas où la médecine tiendrait à voir là quand même un névrosé, son erreur, si erreur il y a, serait alors sans regrettable conséquence, la liberté n'étant pas en cause. Nous avons voulu protester contre les théories de certains médecins modernes qui ont tendance à ne voir dans les criminels que des névrosés, ce qui est une atteinte grave portée, au grand préjudice du bon ordre moral privé et public, au principe fondamental de la responsabilité humaine dans l'exercice conscient de la liberté du mal.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Mgr Grente, évêque du Mans. **Œuvres oratoires et pastorales**, tome IV. — In-8 de 340 p., 24 f. — Paris, Beauchesne.

Ce quatrième volume des Œuvres oratoires et pastorales du fin et délicat lettré qu'est l'évêque du Mans, — superbement imprimé et présenté, comme ses devanciers, — contient les discours, sermons, allocutions, lettres pastorales et autres documents épiscopaux du 8 juillet 1923 au 29 octobre 1925.

La table des matières suffira pour dire à nos lecteurs l'utilité que chacun d'eux pourra tirer de cet intéressant recueil : — la prédication ; — les leçons de Pontmain ; — le 42e congrès de l'*Alliance des maisons d'éducation chrétienne ;* — Notre-Dame de Sion, protectrice de la Lorraine ; — les Conférences historiques et littéraires de 1923-1924 ; — les Vocations sacerdotales ; — l'*Œuvre des Campagnes ;* — la passion du plaisir ; — cloches de cathédrale, cloches de jubilé ; — la bienh. Thérèse de l'Enfant-Jésus ; — deuil et gloire ; — le Synode diocésain ; — à la Grande Trappe ; — la déformation de la conscience ; — la Ligue de défense catholique ; — sainte Marie-Madeleine Postel ; — la grève des employés ; — le sacre de Mgr l'évêque du Puy ; — S. Jean Eudes, missionnaire.

La Prononciation du Latin, par Mgr Moissenet, Maître de chapelle de la cathédrale de Dijon. — Un vol. gr. in-8 de 128 p. sur beau vélin, 15 f. — E. Rebourseau, libraire, 11, rue du Chapeau-Rouge, à Dijon ; Paris, Giraudon.

Dans cette brochure, publiée non seulement « sous le patronage, » mais par les soins et aux frais de l'Académie de Dijon, Mgr Moissenet défend la prononciation française du latin, et signale les « anomalies » de la prononciation italienne. Cette étude, dont les premiers éléments avaient paru dans le *Bulletin de la Société Palestrina*, à Dijon, a été rédigée sur l'instigation de Mgr Landrieux, évêque de Dijon. Sont ajoutés, en appendice, les documents suivants, qui ont trait au même sujet : le texte de la *Supplique* des « grégorianistes » à Pie X (1912) ; la *Note* de M. l'abbé Rousselot, de l'Institut Catholique, sur *La prononciation du latin ;* une autre de M. E. Grenier, intitulée : *Un peu de latin... par hasard* (1923) ; enfin, diverses Communications du colonel Andrieu à l'Académie de Dijon (1922-1924).

Le ton est paisible, calme, nullement polémique ; Mgr M. donne les raisons de ses préférences et appelle l'attention sur certaines erreurs. N'était la portée générale de ses remarques, l'on serait même tenté de ne voir dans sa brochure qu'un modeste plaidoyer *pro domo sua*, une défense de la méthode qu'il emploie dans ses fonctions de Maître de Chapelle de la cathédrale de Dijon : l'on sait, et il nous en fait candidement confidence (p. 14), qu'après deux tentatives de prononciation italienne, il est revenu à la française. Il rend hommage au zèle des partisans de la première, qu'il voudrait seulement, dit-il, plus éclairé. Il ne se reconnaît aucune mission pour réformer ou influencer autrui.

La question est délicate, et la brochure provoquera sans doute des répliques. Si l'esprit et le ton de celles-ci sont aussi courtois que ceux de Mgr M., il n'y aura qu'à s'en féliciter ; le choc des idées produira la lumière ; sur le sujet, diverses théories hasardées, parfois invérifiables, ont été émises, qui seront avantageusement remplacées par d'autres plus solides. Les deux opinions en présence peuvent alléguer en leur faveur des autorités de poids. Les partisans de la prononciation italienne sont nombreux parmi les grégorianistes, fort distingués comme musiciens, un peu moins comme linguistes ; parmi les opposants sont les universitaires Martha et Croiset, puis l'abbé Rousselot, le P. Burnichon, Dom Pothier, plus marquants (sauf Dom Pothier) comme linguistes que comme musiciens.

Eliminons d'abord la question pratique, et posons comme principe que, dès qu'une ordonnance épiscopale l'a réglée, les intéressés n'ont qu'à obéir... de leur mieux.

Ce point établi, haussons-nous aux sereines régions de la théorie, de l'histoire et de la linguistique, et avant d'écouter, sans idée préconçue ni parti pris, les avocats de l'une et de l'autre partie, rappelons les origines de la controverse.

Elle se greffa, vers 1910, sur les questions soulevées par l'édition Vaticane des mélodies grégoriennes : les principales étaient l'établissement du texte, la forme de sa notation, son interprétation. Depuis que la Commission Vaticane de 1904, chargée par Pie X de l'établissement du texte officiel, avait commencé son travail, la presse musicale débattait ces sujets avec entrain, et parfois avec âpreté. Même au sein de la Commission, une parfaite unité de vues ne régna pas toujours. Deux tendances, en gros, s'affrontaient : celle du président Dom Pothier (Pie X la fit sienne), qui voulait une édition simple, *ad usum populi*, dans le genre du *Liber usualis* de Solesmes, qui contiendrait le texte musical tout bonnement, sans addition de signes rythmiques, sans prendre position sur la question très controversée de l'interprétation ; Dom Pothier estimait que demander aux chantres de substituer l'édition Vaticane à celles qu'ils employaient était assez pour l'instant, et que l'addition de complications et de difficultés nouvelles mettrait en danger le succès de la réforme grégorienne ; — puis, celle de Dom Mocquereau, bénédictin lui aussi et savant grégorianiste, directeur de la *Paléographie musicale*, mais infiniment plus remuant que le bon Dom Pothier ; Dom Mocquereau voulait une édition « scientifique, » — mais quelle base lui donner ? et ce travail aurait demandé un demi-siècle de recherches, — enrichie de multiples indications rythmiques. De fait, en marge de l'édition officielle, parurent diverses éditions dites « rythmiques, » qui furent autorisées seulement pour l'étude et l'usage des classes.

En 1912, au milieu du brouhaha et du choc des théories, surgit la question de la prononciation du latin : c'était précisément une des « complications » que Dom Pothier aurait désiré ne pas soulever. L'adoption de la prononciation italienne — ses partisans disaient « romaine » — était nécessaire, affirmaient-ils, « pour la restauration intégrale des mélodies liturgiques. » Un nombreux groupe français d'apôtres du « grégorien » — ce substantif nouveau surgit aussi à cette date — adressa à Pie X en juin 1912 une Supplique où ils demandaient au Saint-Père d'exprimer le désir que la France adoptât la prononciation italienne du latin. Dom Pothier avait signé la Supplique par condescendance, sans enthousiasme ; Mgr M. ne la signa pas.

Pie X accéda au désir des grégorianistes par une Lettre (10 juillet 1912) [1] à Mgr Dubois, alors archevêque de Bourges. Ecartant, parmi les raisons énumérées dans la Supplique, celles qui durent lui sembler aventurées et peu solides, il n'en retint que trois : la popularité de cette réforme, qui, affirmait la Supplique, gagnait du terrain chaque jour ; l'avantage d'exécuter les mélodies « de la manière dont elles furent artistiquement conçues à leur origine ; » et celui de « consolider de plus en plus l'œuvre de l'unité liturgique en France. » « Nous souhaitons donc, con-

[1] Voir les *Questions actuelles*, tome 123, p. 117.

cluait Pie X, que le mouvement de retour à la prononciation romaine du latin continue avec le même zèle et les mêmes succès consolants qui ont marqué jusqu'à présent sa marche progressive... Nous espérons que sous votre direction et celle des autres membres de l'épiscopat, cette réforme puisse heureusement se propager dans tous les diocèses de France. » Désir net, mais exprimé sans insistance ni pression. « Interrogé à ce sujet par Mgr Rouard, évêque originaire de Dijon, » ajoute Mgr M., « peu de temps après la publication de sa réponse à la Supplique, Pie X répliquait avec un sourire de nature à souligner exactement la portée de son acte : « Ce sont les chantres qui l'ont voulu. » (P. 69). On dit aussi qu'à un autre évêque Pie X répondit : « *Minima res est.* » C'est possible, c'est même vrai, mais le désir fut exprimé ; s'il ne fut pas renouvelé, il ne fut pas retiré ; et c'est là un élément qu'on ne saurait négliger dans le débat.

En conséquence, une cinquantaine de diocèses français — ce qui ne veut pas dire tous les prêtres et toutes les paroisses de ces diocèses — ont adopté en principe la prononciation italienne, en tout ou en partie. La plupart des réguliers, gens internationaux par définition, Bénédictins, Chartreux, Franciscains, etc. — mais non les Jésuites, si nous sommes bien informés — l'adoptèrent également, s'ils ne l'avaient pas déjà fait longtemps auparavant. A l'étranger, que la Lettre de Pie X ne concernait pas, elle est usitée, sauf variantes de détail, en Angleterre, Canada, Espagne, Allemagne, etc., et dans la plupart des missions, pour l'avantage, croyons-nous, des échanges d'idées entre prêtres de nationalité différente.

Voici maintenant les thèses que réfute Mgr M. On pourra rejeter ses conclusions, mais ses objections tiennent, et obligeront du moins les partisans de la prononciation italienne à réviser leurs théories, et à les asseoir sur des bases moins précaires (car il en existe). Ils ont vraiment fait la partie trop belle à leurs adversaires en posant comme principes des axiomes discutables, parfois invérifiables, et qui dénotaient une information trop sommaire des questions linguistiques qui palpitaient à la base de la discussion. L'abbé Rousselot les avertissait que le problème n'était « ni simple ni exempt de dangers » ; ils se sont « précipités à l'aveuglette à travers un domaine où les anges osent à peine aventurer leur pied. »

« *La prononciation italienne est la prononciation normale du latin.* » Ainsi débute la Préface de l'édition rythmique de Solesmes. — Non, répond Mgr M. Seules les langues vivantes ont une « prononciation normale. » Le latin est une langue morte, il appartient à tous, et chacun peut le prononcer à son goût [1]. Ces variétés de « l'habillement » sonore qu'on donne au latin en France, en Italie, et ailleurs, n'enlèvent rien à son mérite stylistique et à sa valeur pédagogique. La prononciation française et la prononciation italienne sont toutes deux « anormales » ; Cicéron n'y reconnaîtrait pas son latin. Mgr M. prouve son dire — *a priori* — en établissant ou en rappelant, d'après les principes de l'abbé Rousselot, l'indépendance de la langue parlée vis-à-vis de la langue écrite, la transmission de la première de la mère à l'enfant par voie d'imitation, l'évolution continue de la langue parlée, le divorce qui s'établit entre celle-ci et la langue écrite, dès qu'une tradition orthographique est fixée, très imparfaitement dans l'âge des manuscrits, mais solidement, *ne varietur*, dans l'âge de l'imprimerie, des dictionnaires et des grammaires, des Académies, des règlements universitaires, et de l'instruction obligatoire ; l'adaptation des organes vocaux, à chaque génération, aux sonorités spéciales qu'elle a adoptées, et son inaptitude à reproduire exactement celles du passé qu'elle a perdues, aussi bien que celles des idiomes étrangers qu'elle ne possède pas dans son clavier. L'Italie, comme la France, conclut Mgr M., a perdu la « prononciation normale » du latin ; la prononciation moderne de l'italien et du français a contaminé de ses sonorités celle des mots latins. La prononciation française du latin [1] s'en écarte un peu plus que l'autre, avoue candidement Mgr M.; mais elle est aussi légitime — ou illégitime.

Puis, continuant sa démonstration *a posteriori*, et passant en revue quelques consonnes et voyelles du latin, Mgr M. établit sans peine que le signe U ou V avait à l'époque classique trois sonorités différentes (quatre, à notre avis) ; que C était régulièrement prononcé K, même devant les voyelles palatales E et I : *Cicero* se disait *Kikéro ;* G toujours dur, *Gerere* se disait *Guéréré ;* T toujours dur, le TI de *Ratio* se prononçait comme celui de *Pythie, Pitié*.

La prononciation italienne moderne, conclut Mgr M., est artificielle, presque autant que la nôtre, encore que ses déviations soient différentes des nôtres. Echanger l'une pour l'autre, « c'est remplacer une convention par une autre » (Martha). — Elle n'est pas nationale pour des Français, dit-il encore ; ceci toutefois nous paraît d'importance secondaire.

La démonstration tient debout, bien qu'elle s'attaque, à notre avis, de biais à la difficulté. Les avocats de la prononciation italienne, oubliant l'avertissement de l'abbé Rousselot, ne soupçonnant pas que la question fourmille de complexités et d'obscurités, envisageaient la prononciation du latin comme un tout homogène, fixe, sans variations chronologiques ni locales ; l'édifice léger croule dès qu'il est établi, ce qui est fait depuis longtemps, que la prononciation du latin au siècle d'Auguste n'est pas celle de l'Italie du XXe siècle. Disons-le à la décharge des grégorianistes, la controverse qui sévit dans l'Université française de 1910 à 1913 sur la même question, contribua sans doute à les engager dans une fausse voie, car ils croyaient trouver des alliés parmi les universitaires : sur la demande d'un groupe de professeurs, on s'en souvient, une Circulaire ministérielle du 30 avril 1910 restaura dans les lycées et collèges de France la prononciation latine du siècle classique, mais devant les difficultés pratiques et les résistances, une autre Circulaire du 10 mars 1913 abandonna la tentative ; ici, l'Université était dans son rôle, et l'effort méritait d'être continué ; s'il avait réussi, nos rhétoriciens auraient un peu mieux compris la « douceur de Virgile » et la « pompe de Cicéron. » Mais, à considérer le chant grégorien, était-ce bien ainsi qu'il fallait orienter la discussion ? Obéissant aux lois qui régissent la prononciation de toute langue parlée, celle du latin a varié de siècle en siècle, de province en province, même d'individu à individu. Laquelle adopter pour la lecture du texte grégorien ? Lui infliger celle du siècle d'Auguste, c'est un anachronisme, car celle-ci diffère notablement de celle des VIIe et VIIIe siècles, date où les mélodies grégoriennes furent composées. A notre avis, les grégorianistes auraient dû se désintéresser totalement de la prononciation de l'âge classique, la déclarer question

[1] Nos lecteurs connaissent la prononciation française et l'italienne. A titre de curiosité, voici un spécimen de l'anglaise (celle des Universités et des collèges, s'entend, car les prêtres catholiques, nous l'avons dit, emploient l'italienne pour l'usage liturgique). Le premier vers de l'Eglogue I de Virgile se lit ainsi qu'il suit, et comme si c'était de l'anglais :

Tityre, tu patulæ recubans sub tegmine [fagi.
Taï-taï-ré, tiou pê-tiou-lèi recc-iou-bannse seub teg-mi-né [*fè-djaï.*

O « douceur de Virgile, » qu'êtes-vous devenue ?

[1] Les origines de celle-ci sont connues. Elle nous vient, comme celle du grec, des Renaissants, d'Erasme en particulier (*Dialogus de recta latini græcique sermonis pronunciatione*, 1510, et c'est pourquoi notre prononciation du grec est dite « érasmienne »); en restaurant les textes classiques, ils s'inquiétèrent peu de la façon dont Homère et Virgile les lisaient, et ils attribuèrent aux voyelles et aux consonnes de ces textes, en gros, les valeurs qu'elles avaient alors en français. En ce qui touche le latin, exception est faite pour E, qui n'est jamais muet, E et U suivis des nasales M et N qui se prononcent AINTE et ONTE, et les consonnes finales, qui sont prononcées. Quelques-unes de ces modifications sont postérieures à la Renaissance.

oiseuse en ce qui touche le grégorien, et ne pas laisser ainsi dévier la controverse.

Mais au fond, est-ce bien la prononciation classique que vise la formule de l'édition rythmique, « prononciation normale » du latin ? L'expression aurait sans doute mérité d'être expliquée. La Supplique de 1912 parlait de tout autre chose, de lire les paroles des textes grégoriens « comme elles l'étaient au temps où la mélodie fut composée, » et la réponse de Pie X « de la manière dont elles (les mélodies) furent artistiquement conçues à leur origine. » Malheureusement la Supplique, commettant une forte pétition de principe, concluait : « La prononciation romaine » (c'est-à-dire italienne moderne) est « nécessaire pour la restauration intégrale des mélodies liturgiques. » Pour avoir logiquement le droit de tirer cette conclusion, il aurait fallu établir au préalable que cette prononciation moderne est identique à celle des VII^e et VIII^e siècles, — elle ne l'est pas ; — les adversaires de la thèse auraient à prouver le contraire, ce qui n'est pas difficile. Voilà le terrain où devraient, nous semble-t-il, s'échanger les arguments. Il se peut que l'un ou l'autre ait engagé cette joûte, mais nous ne la rencontrons pas dans les documents que nous avons en main [1] et trop souvent la discussion semble porter à faux et déborder les limites du sujet [2].

En tout cas, la thèse capitale de Mgr M. est que la prononciation italienne et la française sont également « anormales. »

Aux « Schémas squelettiques » de prononciation italienne donnés par les Revues et les Semaines Religieuses, il reproche d'être incomplets et trompeurs : incomplets, car ils négligent une foule de nuances qui sont importantes et qui constituent précisément le charme de cette prononciation [3] ; trompeurs, dans les indications qu'ils donnent pour prononcer les diphtongues [4]. Cette remarque est juste ; mais les apôtres de la prononciation italienne répondront qu'au début, par prudence, ils ont évité de compliquer la réforme, mais que rien n'empêche de la perfectionner ensuite.

[1] La littérature du sujet est immense. Voir une abondante bibliographie dans C. COUILLAUT, *Vers l'achèvement de l'unité liturgique, La réforme de la prononciation latine*. Paris, Bloud, 1911, pp. 169-171, et dans les *Questions actuelles*, t. 112, p. 409.

[2] Une autre gaucherie que commettent ces linguistes insuffisamment informés, c'est de confronter directement un vocable moderne des langues néo-latines avec le mot latin qui l'engendra, pour établir la prononciation de celui-ci. « Nous disons TOUR », avons-nous entendu dans une discussion ; « or, TOUR vient de TURRIS, donc l'U de TURRIS se prononçait OU ». Naïf raisonnement. Partant de l'OU moderne de TOUR, qui est la donnée connue du problème, il aurait fallu remonter à l'ancien français, qui est TÔR, avec un O fermé qui s'est développé plus tard en OU ; puis, de ce TÔR, à la prononciation populaire de l'U du latin de la décadence, qui tendait vers ô fermé, car le mot roman primitif dériva du mot parlé, non du mot écrit, et la prononciation populaire d'un mot latin donné différait autant de sa prononciation lettrée que notre vulgaire *Kek k'cê k'çà ?* diffère de l'énonciation académique *Qu'est-ce que c'est que cela ?* ou trois E dits muets se font entendre, sans compter que le mot populaire était souvent tout différent du mot littéraire, comme nos mots d'argot diffèrent de ceux de la langue élégante ; enfin, arriver au vocable classique et à sa prononciation. — « Non, rétorquait l'adversaire ; DURUM a donné DUR : donc l'U latin se prononçait comme l'U français ; si je dis TOUR, c'est parce que ce mot est écrit OU. » Double naïveté : l'U français n'apparut dans la prononciation qu'au X^e siècle ; et c'est la prononciation OU de TOUR qui a entraîné la modification orthographique de l'ô de TÔR en OU. Que de raisonnements de ce genre nous rencontrons ! Ces exemples suffiront pour montrer l'extrême complexité de la question.

[3] Exemples : E et O sont toujours ouverts sur les lèvres italiennes ; R, toujours roulé, jamais grasseyé ; S tantôt sourd et tantôt sonore (Z), mais d'après d'autres règles que l'S français. Etc.

[4] Leur transcription AOU, EOU, des diphtongues latines AU, EU, dans *Autem, Euge,* est apte à induire le lecteur à prononcer deux syllabes, A-OU, E-OU, tandis que la diphtongue doit être prononcée d'une seule émission de voix ; l'A ou l'E constitue le seul élément vocalique de la diphtongue — et dans le chant neumé, l'on vocalise sur cet A ou cet E, — tandis que le OU n'est qu'un son consonantal, c'est-à-dire de consonne sonore, pareil au W anglais, et produit par la vibration continuée des cordes vocales pendant que les autres organes de la voix, langue, lèvres, glotte, etc. passent de la position A ou E à la position de départ pour la consonne ou la voyelle suivante.

Enfin, Mgr M. réfute les assertions suivantes de la Supplique :

— Les mélodies grégoriennes ont été composées avec une telle précision sur des paroles déterminées que mélodie et rythme sont gouvernés par la « forme » (la prononciation ?) des mots. — Non, réplique Mgr M., puisque telle mélodie composée originairement sur un texte a été transférée à d'autres ; le phénomène est d'application courante dans les hymnes et les psaumes.

— La prononciation française est incompatible avec certaines vocalises (celle en U français) et les neumes liquescents. — Mgr M. assure que ses chanteurs vocalisent harmonieusement sur toute voyelle indifféremment ; et, d'après Dom Pothier, on peut négliger la liquescence « sans dommage aucun pour la mélodie comme pour le rythme. »

— L'adoption de la prononciation italienne produira la « consolidation de l'unité liturgique. » *Unum labium omnibus*. — L'unité, répond Mgr M., n'emporte pas l'uniformité, elle est compatible avec la « diversité des langues, » et même les liturgies spéciales que l'Eglise conserve soigneusement. — Pie X, cependant, avait retenu cet avantage.

Il en est un autre que ni la Supplique, ni Mgr M. ne mentionnent. Une prononciation, sinon identique, ou du moins similaire, même imparfaitement, du latin faciliterait l'échange oral d'idées entre étrangers ; comme langue internationale, le latin n'a pas dit son dernier mot. A quoi l'on répondra sans doute que, dans nos jours de vie chère, les prêtres français qui ont la chance de voyager à l'étranger resteront toujours le petit nombre, et, la veille de leur départ, pourront aisément s'initier à la prononciation désirée. C'est juste, mais il y a les laïcs, il y a les étrangers qui viennent en France sans connaître notre langue, mais savent le latin. Dans cette question, toute remarque comporte une riposte.

La conclusion de Mgr M. est qu'il ne faut pas changer la prononciation existante, mais l'améliorer : « Améliorer ce qui est..., substituer le soin au laisser-aller, faire disparaître les défauts, les routines, les manies même..., interdire que les consonnes ou les voyelles sortent de la bouche des chantres défigurées, tronquées et inintelligibles » (p. 76), n'escamoter aucune consonne finale, surtout dans la liaison avec le mot qui suit, et bien marquer la syllabe accentuée, car « l'accent est l'âme du mot. » « Ce qui importe, » disait Dom Pothier, « c'est de BIEN prononcer, et d'accentuer comme il faut. » (P. 14). C'est en agissant ainsi que Mgr M. a fait de la Maîtrise de la cathédrale de Dijon « la première Maîtrise de France. » Ce qu'il faut encore éviter, c'est qu'une moitié des exécutants, ou le curé, italianisent leur prononciation, pendant que l'autre moitié, ou les chantres, francisent la leur.

Cette brochure ressuscitera-t-elle la controverse, qui semblait assoupie, et provoquera-t-elle des décisions dans un sens ou dans un autre ? Nous verrons quel accueil elle recevra.

Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, texte latin et traduction française. — VIE DE JÉSUS, tome II (III^a, q. 35-45). Traduction, notes et appendices par le P. Synave, O. P. Un vol. de 442 p., 12 f. (relié 16 f.). Editions de la *Revue des Jeunes*, Desclée, 30, rue St-Sulpice, Paris 6e. — L'AME HUMAINE (I^a, q. 75-83). Traduction, notes et appendices par le P. Wébert, O. P. Un vol. de 414 p., même prix, même éditeur.

I. — Sur le tome I de la *Vie de Jésus*, voir *Ami* 1927, p. 707. Ce tome II traite de la Nativité et de l'Enfance du Christ, puis de sa Vie publique. S. Thomas prend le Sauveur à sa naissance et le suit jusqu'à la Transfiguration ; en ce miracle, il voit comme le point culminant de la carrière apostolique de Jésus et, par une brusque opposition, il passe à l'étude de la

Passion (qui formera le sujet du tome III). Ainsi, sans s'astreindre à un commentaire continu des Evangiles, le Docteur Angélique choisit ici les faits les plus significatifs de la destinée humaine de Jésus. Il en dresse comme de vastes fresques théologiques, où il se plaît à faire ressortir la valeur d'exemple que contient chaque détail du tableau. Dans la « Vie de Jésus » tout, pour ainsi dire, est pour notre instruction, *propter exemplum*. Aussi peut-on admirer, en cette partie de la *Somme*, comment le saint Docteur scrute le sens profond de tous les faits qu'il y étudie : nativité, circoncision, purification, baptême, tentation, mode de vie, enseignement, miracles, transfiguration, etc. Une intimité profonde avec la Sainte Ecriture a seule permis à l'auteur de choisir, parmi les textes des Pères, ceux qui éclairent le mieux l'incomparable doctrine que Dieu nous fait connaître dans les Saints Evangiles.

Si l'on confronte les positions de S. Thomas avec celles de l'exégèse contemporaine, on se rend compte à quel point le travail personnel du grand dominicain a su pénétrer la lettre des Livres Saints. Les notes ajoutées par le P. Synave à sa traduction mettent en relief l'exactitude des solutions de S. Thomas. L'une de ces notes, sur « le nom de Jésus, » fait pendant à celle qu'on a lue dans le tome I sur « le nom de Marie. » On marque aussi la raison théologique qui légitime le titre de « Mère de Dieu » ; on relève les traits qui conviennent à la manière de vivre du Christ et qui dépeignent sa vie de « Prêcheur » ; on insiste sur le caractère messianique des tentations de Jésus. Enfin, vu l'importance des miracles de Jésus pour prouver sa divinité et la vérité de son enseignement, le traducteur développe dans une longue note les affirmations de la *Somme* à leur sujet : on lira notamment les pages 416 et suiv., destinées à prouver la causalité physique dans l'activité instrumentale du Christ-thaumaturge, contre la position adoptée par M. Van Hove, position signalée l'an dernier aux lecteurs de l'*Ami* (1927, p. 710).

II. — Le traducteur et annotateur de *L'âme humaine* conçoit cette partie de la *Somme* comme purement philosophique, tout au moins par la méthode et le raisonnement. Ce point de vue très particulier le détermine sans doute à passer sous silence, dans les notes surtout, l'aspect théologique de la question 76 de l'union de l'âme et du corps. Certains lecteurs pourront le regretter. Dans ce traité, le souci visible de S. Thomas est de mettre en relief la nature spirituelle de l'âme. Les facultés sensibles sont brièvement décrites, car c'est l'intelligence immatérielle et la volonté libre qui caractérisent l'âme comme esprit. On n'aboutit pas pour autant à un spiritualisme excessif. L'âme est un esprit *incarné :* tel est le thème fondamental de la psychologie thomiste ; l'union de l'âme et du corps, le rôle des facultés inférieures dans la préparation et l'épanouissement des actes spirituels, fait que cette psychologie est la plus « humaine » qui soit.

Quatre notes doctrinales thomistes : 1. Remarques générales sur la psychologie thomiste ; 2. Les « esprits animaux » (dans la scolastique et chez S. Thomas en particulier) ; 3. Schéma des sens internes ; 4. L'immortalité de l'âme d'après S. Thomas. Les notes bibliographiques auraient gagné à être plus complètes.

JEAN DE SAINT-THOMAS. **Introduction à la théologie de S. Thomas.** Explication de l'ordre et de l'enchaînement des traités et des questions de la *Somme théologique*. Traduction et notes par M.-Benoît LAVAUD, O. P. — In-16 de VIII-475 p. – Paris, Blot.

Au premier aspect, une telle traduction pourra paraître sans grande utilité pratique : il n'est, en effet, question ici que des indications fournies par Jean de St-Thomas pour mettre en relief l'ordre logique et l'enchaînement des articles de la *Somme théologique*. A y regarder de plus près, ce travail apportera néanmoins aux disciples et admirateurs du Docteur angélique, un réel profit : « On peut présumer, dit à ce sujet le *Bulletin thomiste* de juillet 1928 (p. 339), qu'une telle analyse demeure, par nature, aride et sèche, véritable squelette sans chair ni nervure. Mais c'est là son utilité, appréciable pour ceux qui ont déjà quelque peu pénétré l'âme de la *Somme*, animatrice de ce squelette. Sinon, elle serait inefficace et rebutante, faisant évanouir la très simple lumière intellectuelle qui soutient cette dialectique. On ne connaît pas un corps humain pour l'avoir disséqué. Mais l'étudiant qui, entré ou entrant dans la familiarité de la *Somme*, en veut discerner peu à peu la trame et la recomposer dans son esprit, trouvera dans cette « élucidation formelle » un précieux guide, beaucoup plus pénétrant qu'on le pourrait croire. Pour rendre plus pratique cet instrument de travail et le présenter tout adapté à la *Somme*, le P. Lavaud reproduit au pied de chaque page le sommaire des questions tel qu'il se trouve dans la *Somme* elle-même. Par ailleurs, des tableaux habilement disposés fixent sous le regard les grandes divisions. Ainsi maints détails montrent avec quel soin patient le P. Lavaud a présenté ce volume, comme aussi il a préparé la traduction, traduction fort difficile, soit à cause du vocabulaire, soit à cause du style enchevêtré de l'auteur. »

On lira avec plaisir, dans l'appendice, une notice biographique sur Jean de St-Thomas, lequel, bien que portugais de naissance, appartenait à une famille d'origine française : son vrai nom est Jean Poinsot. Nous trouvons également une bonne analyse et l'appréciation de l'œuvre philosophique et de l'œuvre théologique du grand théologien dominicain, et l'on apprendra avec plaisir que les Bénédictins de Solesmes préparent une édition nouvelle du *Cursus theologicus*. Deux tables, table alphabétique des noms propres, table analytique des matières, complètent heureusement l'ouvrage.

Analecta sacra Tarraconensia, anuari de la *Biblioteca Balmès*. — MCMXXVIII. Vol. IV ; in-4° de 423-96 p., 30 pesetas. — Bibl. Balmès, Duran I Bas, 11, Barcelona (Espagne).

Le volume consacré en 1928 par la Bibliothèque Balmès aux sciences religieuses comprend deux séries d'études originales.

I. ETUDES BIBLIQUES, THÉOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES. — Fortià PUIG, S. J. *Jesucrist Rei de la Gloria* (Jésus-Christ, roi de la gloire). Quatre dissertations théologiques s'originant aux textes de S. Paul sur le mystère du Christ : 1. L'évangile de l'apôtre. 2. « Instaurare omnia in Christo. » 3. « Caput corporis Ecclesiæ. » 4. Exaltation glorieuse du Christ. — Salvador SALADRIGUES. *El proceso religioso de Jesus* (Le procès religieux de Jésus). Travail important et érudit, divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur étudie les origines du Sanhédrin de Jérusalem, sa constitution, sa compétence, les règles et les formes légales qui s'imposaient à ses actes judiciaires. La seconde partie suit pas à pas le procès intenté à Jésus, confronte les faits avec le droit, et montre les irrégularités du procès et en fait ressortir le vice essentiel, les Juifs ayant mis toute leur malice à ne pas reconnaître en Jésus les marques et prérogatives propres au Messie. — Joseph BOVER, S. J. *Existentia peccati originalis ex Rom., V, 15-21 demonstrata*, et non seulement par les versets 12-14. — Amédée TEETAERT, O. F. M. Cap. *La doctrine pénitentielle de S. Raymond de Penyafort, O. P.* Etude divisée en deux parties, dont la première envisage la « position de S. Raymond de Penyafort dans l'histoire doctrinale et littéraire du sacrement de pénitence » (évolution géné-

rale de la doctrine de la pénitence ; histoire des traités et de la littérature chrétienne sur ce sujet au début du XIIIe siècle ; la *Summa* de S. Raymond, son caractère, la date de sa composition). La deuxième partie étudie directement la « doctrine pénitentielle de S. Raymond de Penyafort » (les divers éléments du sacrement ; en particulier, la satisfaction ; la confession). — Manuel QUERA, S. J. *De contritionismo et attritionismo in scholis usque ad tempus S. Thomæ tradito.* L'auteur y étudie l'état encore indéterminé du problème de la contrition avant le XIIIe siècle, les premières analyses du processus de la justification à la fin du XIIe siècle, les lacunes sur la portée du pouvoir des clefs. Il montre ensuite en quoi la doctrine de S. Thomas constitue un réel progrès, notamment en dégageant le rôle propre de l'absolution. — Josep M. DALMAU, S. J. *La doctrina del pecat original en sant Pacià* (La doctrine du péché originel chez S. Pacien), d'après le *Sermo de baptismo* et le traité *De similitudine carnis peccati.* — Johannes A. SEGARRO. *De perceptione spatii per visum.* Après avoir rappelé quelle est la position, quels sont les éléments du problème, l'auteur envisage les opinions émises soit pour la perception de l'extension, soit pour la perception de la profondeur. Il propose enfin sa solution : pour la profondeur, la troisième dimension n'est perçue que par une inférence provenant de l'expérience acquise ; mais l'étendue serait immédiatement perçue par la sensation actuelle, tout comme la couleur.

II. ETUDES HISTORIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES. — Joseph WILPERT. *Les fragments des sarcophages chrétiens de Die.* — Joseph VIVES. *De arqueologia cristiana* (Une inscription filocalienne falsifiée ; inscriptions de la nécropole romano-chrétienne de Tarragone). — Juan LLAURO. *Los glosarios de Ripoll* (Les glossaires de Ripoll). — Josep RIUS. *Cartes antigues de Sant Marti Sacosta* (Anciens papiers de [l'Eglise] de S. Martin Sacosta), avec appendice : documents et tables des noms de lieux et de personnes.

Suivent 20 pages de recensions, 9 de chronique et 94 pages de bibliographie d'ouvrages de langue espagnole publiés en 1926-27 sur les sciences historico-ecclésiastiques.

Le Mystère du Christ (Collection *La Pensée Thomiste)*, par le P. Ch.-V. HÉRIS, des Frères Prêcheurs. — In-8 de 382 p., 16 f. — Paris, Editions de la *Revue des Jeunes.*

Le Mystère du Christ est le mystère de son sacerdoce. On peut s'étonner, en parcourant la troisième partie de la *Somme théologique*, traitant du Verbe incarné et de sa mission rédemptrice, du peu de place que tient en cette œuvre la question du sacerdoce du Christ : à peine quelques articles. Mais qu'on y prenne garde : ce n'est là qu'une apparence. Sous le cadre rigide et scolastique, en lequel S. Thomas renferme son œuvre, court une trame sous-jacente qui relie les uns aux autres les différents sujets traités dans cette partie de la *Somme* et qui dessine les divers aspects du sacerdoce du Christ. L'auteur s'est efforcé, au cours de son ouvrage, « de faire soupçonner cette trame et de montrer comment, en étudiant ce sacerdoce, toutes les grandes lignes de la christologie thomiste se découvrent synthétiquement à nos regards. »

L'étude du mystère du Christ ne serait pas complète si elle ne s'étendait au « Christ total, » comme dit S. Augustin, c'est-à-dire au corps mystique, à tous les fidèles unis au Christ et vivant de sa vie surnaturelle, dans ce corps vivant qu'est l'Eglise catholique. Et c'est même, dans l'ouvrage du P. Héris, cette considération du corps mystique du Sauveur qui forme la pensée centrale de tout l'exposé doctrinal. La première partie, en effet, étudie « notre destinée dans le Christ, » c'est-à-dire la raison d'être et le but de l'activité de l'Homme-Dieu, souverain Prêtre. C'est, en somme, tout le traité de l'Incarnation, rattaché à l'idée du sacerdoce de Jésus-Christ : « S'il est exact... que la grande raison d'être du Christ c'est sa fonction rédemptrice, l'on n'aura pas de peine à conclure que Jésus, de par le décret de la Providence de Dieu sur lui, est avant tout souverain prêtre de l'humanité, car le rôle de rédempteur et de sauveur est proprement un rôle sacerdotal » (p. 40). La consécration sacerdotale du Christ existe par le fait même de l'union hypostatique : et c'est, en réalité, le dogme de l'union hypostatique, avec toutes les vérités qui en découlent — sainteté substantielle et accidentelle ; grâce infinie ; sciences bienheureuse, infuse, acquise ; puissance ; mérite et valeur satisfactoire des actions du Christ ; grâce capitale, — que l'auteur développe, à l'aide des explications que proposent et la théologie catholique tout entière dans les solutions communément admises, et l'école thomiste dans les points controversés.

On sait que l'école thomiste place dans la rédemption du genre humain le motif adéquat de l'Incarnation. Cette solution, à laquelle tant de bons esprits de toutes les écoles théologiques et de toutes les familles religieuses ont souscrit avec empressement, n'est pas infirmée par le fait de la royauté universelle et du primat de Jésus-Christ sur toutes choses. L'auteur le démontre péremptoirement dans le chapitre V : *La royauté sacerdotale du Christ.* Le dernier chapitre de la première partie est relatif à l'activité sacerdotale du Christ dans le sacrifice suprême de la croix. Cette question du sacrifice de Jésus-Christ, si agitée en ces temps derniers, reçoit ici la solution traditionnelle, jadis nettement formulée par S. Thomas, et qui projette une heureuse clarté sur toutes les controverses contemporaines.

Le cardinal Billot intitule son traité de l'Eglise « une continuation du traité du Verbe incarné. » Bossuet disait déjà : « L'Eglise, c'est le Christ continué. » C'est l'idée traditionnelle, si heureusement formulée par S. Augustin, du « Christ total. » C'est la doctrine révélée, proposée par S. Paul, du corps mystique dont Jésus est la tête et dont nous sommes les membres. C'est qu'en effet le Christ s'est incarné, a souffert et est mort pour nous et pour notre salut. Son humanité sainte, glorifiée dans le ciel, ne demeure pas inactive. Opérant physiquement notre salut, elle nous enrichit sans cesse des fruits de la Passion. Par la lumière de la foi ou par les sacrements, dont l'Eucharistie est la fin et le couronnement ici-bas, nous nous relions à elle et c'est « notre participation à la sainteté du Christ. » Nous sommes enracinés dans le Christ ; nous avons « notre participation à sa consécration. » C'est, pour l'auteur, l'occasion d'une pénétrante étude sur le caractère sacramentel, le triple caractère — baptême, confirmation, ordre, — qui confère à l'homme une sainteté chrétienne et ecclésiastique. Et ainsi, l'on comprend que nous soyons capables de participer à la régence du Christ et à son sacrifice dans le gouvernement de l'Eglise et dans le culte. De ce culte, la messe est le splendide résumé et le centre ; elle est le prolongement du sacrifice de la croix ; elle se relie au « sacrifice du ciel, » où le Christ, toujours agissant, poursuit, au profit de toutes les âmes, l'exercice de son sacerdoce éternel.

Très théologique dans sa doctrine, ne négligeant aucun des problèmes agités par l'école, la synthèse écrite par le P. Héris n'a cependant rien d'un exposé didactique et froid. Il y circule tant de vie et de chaleur, parfois même une éloquence pénétrante, qu'elle est un puissant excitant pour le cœur en même temps qu'une lumière bienfaisante pour l'esprit. La disposition typographique, extrêmement soignée, en rend la lecture plus attrayante encore. D'excellentes notes bibliographiques couronnent l'œuvre. Tout d'abord, une liste des ouvrages qui peuvent être utiles à l'intelligence des doctrines exposées dans ce volume ; l'auteur n'y cite aucun article du *Dictionnaire de théologie catholique :* c'est peut-être un tort. Ensuite, les références

aux principales œuvres du Docteur Angélique, relatives au Christ, à l'Eglise et aux sacrements, avec indication des autres passages (Questions disputées, opuscules, commentaires) où les mêmes questions sont abordées.

Le Joug du Christ, par V. Bernadot, O. P., G. Desbuquois et Michel Riquet, S. J. — In-12 de 155 p., 9 f. — Paris, Editions *Spes*.

Ce volume a pour sous-titre : *Réponse aux théologiens d'Action Française.* Il s'agit, en effet, de répondre aux arguments « théologiques » employés par M. Courcoural (*Le « Danger » de l'Action Française,* La Rochelle, 1928), pour justifier la résistance des ligueurs aux ordres de S. S. le Pape Pie XI. « Un certain appareil théologique, des axiomes latins cités à tort et à travers, des textes de S. Thomas et de S. Alphonse produits à contresens peuvent illusionner les simples et surprendre les bonnes fois trop naïves. A ces âmes, déclarent les auteurs, nous sommes débiteurs de la vérité. A elles s'adressent ces pages qui ne veulent être ni de polémique, ni de riposte, mais d'exposition objective et sereine, dans la lumière de la raison complétée, perfectionnée, surélevée par celle de la foi. » (*Introduction,* p. 12).

Quand il s'agit d'obéissance au Pape, au Vicaire visible du Christ invisible, mais éternellement vivant et présent dans l'Eglise, les arguments de prétoire et de cour d'assises ne sont pas à propos. Il ne suffit pas de citer des textes impressionnants et des arguments d'un prétendu bon sens. La question préalable, essentielle, est de savoir si l'on est avec l'Eglise, si l'on juge et comprend avec l'Esprit du Christ.

Il faut résolument se placer sous le joug du Christ. « Raisonner sur l'autorité et les ordres du Pape, sur l'obéissance que je lui dois à très peu près comme s'il s'agissait de toute autre autorité humaine, c'est n'avoir pas l'Esprit du Christ, et se rendre incapable de porter son joug. »

Vingt leçons d'Histoire de l'Art, par L. Bordes. — Un fort vol. in-16 jésus de XIII-330 p., 30 grav. hors texte en phototypie, 20 f. — Paris, de Gigord.

L'auteur entend donner ici de véritables leçons ; leçons d'ailleurs conformes à l'esprit de l'enseignement de l'art, tel que le prescrivent les programmes officiels. Cet enseignement « ne devra, en aucune manière, consister en une histoire ni une nomenclature, mais dans la vision directe, l'étude, l'analyse des œuvres les plus expressives des grands artistes. »

Il faut, avant tout, éveiller dans le *cœur* de l'enfant l'émotion artistique : l'explication viendra ensuite. A défaut de musée important, où le maître puisse conduire ses élèves, il faut bien provoquer l'émotion artistique en l'âme des disciples, par des moyens de fortune. Le plus simple et le plus pratique serait la projection sur l'écran. Quelques défauts qu'un tel procédé comporte nécessairement, il est encore le meilleur à saisir. Dans ces vingt leçons, que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs, l'écran est remplacé par de superbes gravures, très fidèles reproductions des plus beaux chefs-d'œuvre que M. Bordes veut commenter et expliquer.

Car, il s'agit bien de commentaire et d'explication. Et voici quelle méthode suggère notre auteur :

« On commencera, dit-il, par parer l'œuvre de sa couronne de légendes. On contera des détails sur la vie de l'artiste... Il ne faut pas redouter de conter des anecdotes. Les biographies des peintres en sont pleines... Les œuvres aussi auront leur histoire... Comme les artistes, les œuvres nous sont venues accompagnées de légendes. Il faut les conserver comme on conserve les mots historiques, parce qu'ils résument un caractère et une situation. Il faudra ensuite dire le sujet du tableau. Il ne faudra pas craindre d'entrer dans les détails : ils sont utiles. Faute de les connaître, les enfants ne comprendraient pas les intentions de l'artiste. Il y aura beaucoup de profit à lire le passage de l'œuvre littéraire qui l'a inspiré. Les histoires naïves de la vie de S. François feront comprendre les fresques de Giotto, et la fresque de Giotto à son tour aidera à comprendre la poésie du sermon aux oiseaux. » Les comparaisons de l'œuvre d'art et du passage littéraire qui l'a inspirée « font comprendre quel est le domaine et quelles sont les limites de chaque art, ce qu'il gagne, ce qu'il perd à les franchir...

« Quand l'œuvre admirée, avec sa parure d'anecdotes et de légendes, d'histoires vraies et de fictions, aura pris aux yeux et dans l'esprit de l'enfant les caractères d'une personne, il faudra en venir à l'explication proprement dite. Il ne faut pas chercher à expliquer pourquoi l'œuvre est belle. Les hommes ne s'entendent guère sur la nature de la beauté... Mais si le pourquoi nous échappe, l'analyse nous permet de voir les détails où réside cette beauté et d'en déterminer certains caractères. »

Pour faire cette analyse, M. Bordes estime qu'il faut faire appel tout d'abord à la beauté des qualités plastiques. Il ne faut pas craindre, dit-il, de s'attarder à l'analyse de ces beautés. Il ne faut pas craindre de descendre jusqu'aux détails de la composition et de la technique. « Dans une œuvre importante comme l'*Ecole d'Athènes,* après en avoir expliqué le sujet longuement, on analysera la composition générale. On montrera comment deux grandes courbes symétriques convergent vers un centre d'intérêt, les personnages d'Aristote et de Platon. On montrera la richesse de ces courbes, le rythme qui en marque les divisions. On passera ensuite à l'étude des attitudes, de leur variété, des contrastes utiles et voulus. Puis, on étudiera un personnage seul, le Philosophe cynique, par exemple... On montrera que la clarté et l'élégance que l'on a trouvées dans l'ensemble se retrouvent dans les détails. On reprendra l'étude des lignes, des arabesques, des contrastes. On passera à l'étude séparée de quelques figures. Beaucoup sont des portraits et ont le charme sévère qui se dégage de tout ce qui est fait d'après le modèle vivant. D'autres sont dessinées d'après des modèles d'atelier. D'autres enfin sont sorties de l'imagination de l'artiste. Dans ces divers cas, l'impression produite est différente. Il sera facile de le faire sentir aux élèves. »

Il faut encore analyser l'image que l'œuvre d'art nous offre de la vie. L'instinct de la vie est en nous si puissant que nous éprouvons jusqu'au plus profond de nous-mêmes un frémissement intense, toutes les fois que nous nous trouvons en face d'une expression plus riche de la vie. Léonard de Vinci et Michel-Ange, au terme de leur carrière, mettaient le but de l'art plus haut que l'art lui-même, dans l'expression de la vie plus belle, plus riche, plus intense, plus pleine que la vie du commun des hommes. On cherchera donc à comprendre dans quelle mesure l'artiste a mis dans son œuvre de la vie : la vie du corps en donnant l'illusion que le marbre a la souplesse et la chaleur de la pulpe humaine, en faisant en quelque sorte courir le sang sous la peau ; la vie de l'âme en exprimant avec intensité nos sentiments et nos passions. Ici, les élèves suivront plus facilement, parce qu'ils ont déjà l'habitude de chercher, dans l'étude des textes littéraires, l'expression de la vie.

Les deux ordres de beauté, non seulement ne s'excluent pas, mais souvent se complètent et se portent secours, quand la beauté plastique qui charme le regard s'unit harmonieusement à l'expression de la vie. L'œuvre peut même paraître manquée si l'une ou l'autre ont une importance excessive. Le professeur ne devra pas omettre de se placer à ce dernier point de vue.

« Une telle étude, conclut M. Bordes à la fin de sa préface, ressortit ensemble à l'histoire et à la philosophie, aux lettres, aux arts plastiques. Il ne semble

pas que ce soit un paradoxe de soutenir qu'elle remue plus d'idées que ces matières diverses de notre enseignement. Toute explication des chefs-d'œuvre de l'art est accueillie avec sympathie par les enfants des hautes classes. L'admiration, l'enthousiasme sont des sentiments familiers à la jeunesse. Si l'on peut y ajouter le plaisir de comprendre, n'est-ce pas... entrer dans le cercle des joies sereines, qui font la vie belle, les seules qui soient des joies pour toujours ? »

Les sujets qu'aborde l'auteur sont aussi variés qu'intéressants. Tous et chacun sont traités avec la méthode qu'on vient d'indiquer : c'est dire quels attraits ils présentent, et quel plaisir en offre la lecture.

1. C'est d'abord GIOTTO *et S. François d'Assise*. La vie de l'artiste est rapidement esquissée ainsi que son œuvre. M. Bordes étudie ensuite plus particulièrement la fresque de la basilique d'Assise, *S. François prêchant aux oiseaux* (gravure), et indique comment Giotto a su porter l'expression des passions à sa perfection dans la *Vocation de S. François*, la *Descente de Croix*, la *Visitation*. Gestes expressifs et élégants sont une des marques du génie de Giotto ; on peut y ajouter simplicité et vérité : « Toute son œuvre est empreinte d'une beauté simple et grave qui, comme toute beauté, est une harmonie : harmonie de la matière artistique et de la forme qui la revêt, harmonie de la naïveté du chroniqueur et de la naïveté de l'artiste, des sentiments et des gestes ou des attitudes, harmonie supérieure de l'œuvre d'art et de la vérité, et enfin harmonie de la composition, du dessin, de l'exécution large et sûre qui convient à la fresque et à la gravité douce du sujet » (p. 12).

2. DONATELLO, *ses premières et ses dernières statues*, précise le point de vue auquel se place M. Bordes pour étudier l'œuvre du grand sculpteur, homme de génie, qui « après s'être plié à l'enseignement de l'école et de la tradition, après s'être associé aux préoccupations de son temps, dégage peu à peu son tempérament et l'affirme de plus en plus, parfois même, à la fin de sa vie, jusqu'à tomber dans le laid et dans l'absurde » (p. 13). Le *Saint Marc* de San Michele, le *Saint Jean l'Evangéliste* de la cathédrale sont du Donatello entre vingt et trente ans. Mais voici, après la trentième année, le *Saint Georges*, commandé par la corporation des batteurs, « beau comme un dieu de la Grèce. » Puis, vers la quarantaine, les statues du campanile de Florence, et très particulièrement le « *Zuccone* » (gravure). « Le « Zuccone » est un homme qui pense, qui a souffert, qui est ému... Malgré sa laideur, ce visage est beau ; mais sa beauté est d'un autre ordre. Il a la beauté que projette sur les traits la vie de l'âme » (p. 20). A soixante et onze ans, Donatello fait le *Saint Jean-Baptiste* (gravure) de bronze qui se trouve à l'église du Dôme, à Sienne, la *Sainte Madeleine* du baptistère de Florence, deux œuvres « révolutionnaires » où la beauté expressive ne compense pas l'absence de beauté plastique.

3. BOTTICELLI, le peintre des Médicis, est le plus parfait représentant d'un « art très compliqué, où des frissons très divers, délicats, raffinés, se mélangent et forment un concert souvent original » (p. 31). *La grâce botticellienne* s'étale dans le suave tableau du *Printemps* (gravure), dont M. Bordes fait une description et une analyse détaillée. Dans le personnage qui représente le printemps, « il y a une gaîté pleine de réserve, de l'ingénuité, un peu de mélancolie aussi : *...un dolce e suave riso,* » ce qui est le grand secret de Botticelli. Cette grâce, on la retrouve sur le visage de la *Fortezza* (musée des Offices), de la *Madone du Magnificat* et même, avec une teinte de tristesse et de sévérité, sur celui de la *Madone à la grenade* (gravure). Quelquefois, Botticelli, au lieu de la grâce, a su peindre la fermeté, au lieu d'une draperie légère flottant à la brise, a pu atteindre à l'exactitude d'un dessin très poussé : qualités plus austères qu'on trouve dans l'*Adoration des Mages*.

4. Au nom de LÉONARD DE VINCI est indissolublement attaché celui de la *Joconde* (gravure). Dans le visage de Mona Lisa, il y a un mystère, « et ce mystère se voit immédiatement dans le sourire. Le sourire de la Joconde ! Il n'est qu'ébauché, ce sourire. Un simple allongement des lèvres l'indique. Est-ce même un sourire ? Est-ce le pli naturel de cette bouche, qui est un peu, mais si peu irrégulière ? Vous ne sauriez le dire. Et que de questions on se pose à son sujet ! Si ce sourire existe, que veut-il faire entendre ? Est-ce le sourire gracieux d'une personne qui veut être accueillante ? Est-ce un sourire mélancolique ? Est-il railleur ? Est-ce le signe d'une gaîté contenue ? Est-il chaste même ? Je vous défie bien de le dire » (p. 52).

La *Cène* (gravure) est avec la *Joconde* l'œuvre la plus célèbre de Léonard. Malheureusement l'original a été mutilé et maltraité. C'est dans la seule expression des sentiments que se trouve la noblesse de l'œuvre. La tête du Christ, à elle seule, est un chef-d'œuvre : « Jésus, persécuté, traqué, laisse tomber sur la table une main ouverte. Il baisse les yeux mi-clos : il redoute la fatigue de voir..., il prononce les paroles que vous savez : « L'un de vous me trahira ! » Tout, en lui, révèle cette lassitude infinie. Ses yeux sont fixés sur une vision intérieure, celle de la trahison, et la main ainsi posée sur la table dit, en même temps que la lassitude du combat, la certitude, le grand calme et la résignation de celui qui sait qu'il va mourir » (p. 62). Quant à Judas, « l'artiste ne l'a pas séparé des autres. Il l'a placé même assez près pour qu'il pût porter la main au plat en même temps que lui. En entendant la parole qui l'accuse, il se ramasse sur lui-même, comme une bête fauve prête à la riposte. Il regarde fixement Jésus qui ne le regarde pas, cherchant à deviner le fond de sa pensée. Voyez tout ce qu'il y a de crainte, d'inquiétude, de méfiance, et même de défi dans cette attitude. Il tient à la main une bourse ; je ne puis croire que ce soit le prix de la trahison, — l'indication serait un peu trop grosse, — j'aime mieux penser que Léonard de Vinci veut simplement rappeler que Judas était un homme d'argent » (p. 63).

5. Le chapitre suivant étudie en Léonard de Vinci *l'homme et le savant*.

6. MICHEL-ANGE ! *La Chapelle Sixtine !* visions sublimes, auxquelles le maître ne saurait trop convier ses élèves. M. Bordes nous retrace l'histoire des décorations de la voûte et des murs de la célèbre chapelle, le génie hésitant de Michel-Ange soutenu par la ténacité de Jules II. Il s'arrête avec complaisance sur la belle fresque de *la Création d'Adam* (gravure), dont il détaille les traits de la figure de Jéhovah (gravure). Le plafond de la Chapelle Sixtine est « l'œuvre picturale la plus formidable qui existe. Avec le *Jugement dernier*, c'est aussi la seule des grandes œuvres entreprises par Michel-Ange qui soit terminée. Le mot formidable convient ici, car c'est vraiment une sorte de terreur qu'on éprouve devant cette œuvre, comme devant l'effort prodigieux d'une puissance mystérieuse qui nous dépasse » (p. 105).

7. De Michel-Ange, M. Bordes étudie encore l'œuvre sculpturale, et très particulièrement *la Sacristie neuve de San Lorenzo* et *les tombeaux des Médicis* (gravure) à Florence. Dans toutes ces œuvres du grand artiste, « l'impression de tristesse est trop vive, trop irréductible, pour qu'on puisse croire qu'elle est due au hasard heureux d'une inspiration fugitive : c'est un reflet des sentiments qui agitaient son âme au lendemain des malheurs inouïs de sa patrie. »

8. On retrouve cette même impression dans les chefs-d'œuvre les plus populaires de Michel-Ange, le *Moïse* et les *Esclaves*. Moïse, dans l'histoire d'Israël, est à la fois « l'homme inspiré, le patriarche, le chef de son peuple, le législateur, le sage. » C'est le grand, l'immense mérite de Michel-Ange « d'avoir mis dans un bloc de marbre cette complexité de rôles » (gravure).

9. De Raphael, nous admirons d'abord la *Belle Jardinière* (gravure) : « Dans un jardin, au milieu des fleurs, la Sainte Vierge assise surveille deux enfants qui jouent. Ce sont Jésus et S. Jean-Baptiste. On reconnaît toujours le second à son sayon de peau velue et à son bâton surmonté d'une croix. Jésus, debout à côté de sa mère, les pieds posés sur son pied, les mains sur sa main, la regarde et lui sourit. S. Jean, un genou à terre, le contemple avec amour. C'est une scène tout intime, d'une familiarité discrète et exquise. » Une intéressante comparaison doit être établie entre la *Belle Jardinière,* la *Vierge au chardonneret,* la *Madone aux champs,* la *Vierge aux rochers,* de Léonard de Vinci, la *Vierge aux Balances,* le tableau de *Sainte Anne,* etc.

10. Mais la *Vierge de S. Sixte* (Dresde, Pinacothèque, gravure) mérite de retenir spécialement notre attention. Raphaël a peint la *Belle Jardinière* depuis neuf ans. Et pendant ce laps de temps, il a produit : l'*Ecole d'Athènes,* la *Dispute du St-Sacrement,* le *Châtiment d'Héliodore,* le *Parnasse,* la *Galatée,* le *Portrait de Jules II.* Le genre « idyllique » de la *Belle Jardinière* n'est plus : la Vierge de S. Sixte est une œuvre « grandiose » ; elle « occupe une place à part dans la suite des Madones. » « La Vierge apparaît dans une clarté. Elle s'avance, les pieds posés sur le globe du monde qui émerge à peine d'une mer de nuages orageux. De chaque côté, un saint se prosterne sur son passage. Ce sont deux martyrs, le pape S. Sixte et sainte Barbe. Au-dessous, deux anges appuyés au cadre contemplent cette scène adorable... Un souffle puissant gonfle le voile qui enveloppe le buste de la Vierge et fait flotter les longs plis de sa robe. C'est bien la Mère d'un Dieu qui apparaît... Le pli de la tristesse contracte sa lèvre ainsi que celle de son fils. Elle va vers le monde auquel elle apporte le divin Rédempteur. S. Sixte, un vieillard à figure de paysan, tend son bras comme pour lui montrer la misère des hommes, et sainte Barbe, les yeux baissés, joint les mains en signe de supplication ardente » (p. 143).

11. Encore Raphaël, sujet inépuisable, avec *les Stanze ; la Chambre de signature* qui est la seconde des *Stanze,* et dans laquelle on admire la célèbre *Dispute du St-Sacrement* (gravure). De l'étude que lui consacre M. Bordes, retenons en abrégé ces trois points : plan grandiose ; composition serrée ; exécution d'une perfection nouvelle.

12. Encore Raphaël avec les *Cartons des Tapisseries,* qui sont, en réalité, de la peinture d'histoire. M. Bordes étudie les deux principaux : l'apparition de Jésus au bord du lac de Tibériade, le *Pasce oves* prononcé en faveur de S. Pierre (gravure), et la guérison d'un boiteux par S. Pierre : « La peinture d'histoire a été, dès le début, portée à sa perfection par Raphaël. Les peintres venus après lui, nos peintres du XVIe et du XVIIe siècle, ont vécu de ses enseignements. Il a montré que ce genre, dont la noblesse, aussi bien dans le sujet que dans la représentation du sujet, est la caractéristique, est cependant assez riche, assez souple, pour se plier aux sujets les plus humbles et les élever jusqu'à lui » (p. 172).

13. Avec Bernin, *l'art baroque* entre *à la basilique de St-Pierre.* Le plus remarquable échantillon de cet art est *le Tombeau d'Alexandre VII.* Mais il faut signaler également *la Chaire de S. Pierre,* la statue de *S. Longin.* « Art raffiné, compliqué, » qui « ne fut pas l'art d'une génération et d'un pays. » — « Les Jésuites, écrit M. Bordes, en furent les propagateurs : le style jésuite et le style baroque se ressemblent comme des frères. » Que ce style est loin de la simplicité !

14. Rembrandt ! « Le clair obscur » de Rembrandt ! On veut y voir la marque caractéristique de sa peinture. Fromentin l'appelle un « noctiluque. » D'autres ont dit qu'il fait de la lumière avec les ténèbres. Deux tableaux du Louvre, finement étudiés, permettent à notre auteur de nous faire comprendre ce qu'il faut entendre par ces mots. Il s'agit du *Ménage du menuisier* (gravure) et des *Pèlerins d'Emmaüs* (gravure). « La famille du menuisier n'est autre que la Sainte Famille. La Sainte Vierge donne le sein à l'enfant placé sur ses genoux ; sainte Anne est à ses côtés ; S. Joseph, placé un peu plus loin, dégrossit un morceau de bois sur son établi... Les personnages n'occupent qu'une petite partie du tableau. (Rembrandt) a placé le groupe divin dans la maison même du menuisier, dans l'unique pièce qui sert à la fois d'atelier et de cuisine. Il a représenté la pièce tout entière, d'abord parce que tout l'intéresse, et puis parce que tout peut contribuer à faire mieux comprendre la scène elle-même... La lumière joue ici un très grand rôle, peut-être le plus grand, comme dans beaucoup d'œuvres des peintres hollandais. Toutefois Rembrandt l'emploie d'une manière qui lui est propre. Au lieu de nous montrer les objets dans une lumière diffuse où les ombres sont discrètement indiquées, et permettent de voir les moindres détails,... il fait pénétrer cette lumière dans la pièce par une fenêtre de dimensions restreintes, et n'éclaire ainsi qu'une partie du tableau. C'est un faisceau lumineux qui tombe sur le personnage principal, sur Jésus, qui l'enveloppe d'une lumière éclatante, qui éclaire un peu moins la Sainte Vierge, un peu moins sainte Anne, un peu moins encore S. Joseph, et qui laisse tout le reste dans l'ombre » (p. 188-89)... « Le contraste violent... qui fait valoir la lumière par l'ombre est le procédé cher aux grands écrivains comme aux grands artistes. Il a la vertu de nous transporter immédiatement loin du réel, dans le domaine de l'art, où toute fiction est une synthèse plus riche de vérité que la réalité elle-même » (p. 190)... « Ces demi-ténèbres évoquent toujours un monde mystérieux que notre imagination agrandit sans limites et que notre rêve aperçoit conforme à l'impression dominante du tableau » (p. 193).

15. *L'œuvre gravé* de Rembrandt se compose d'eaux-fortes remarquables : on en a compté jusqu'à 375 ; on s'arrête aujourd'hui à un chiffre variant entre 250 et 300. « Avec l'eau-forte, nous revenons à la conception de l'œuvre d'art telle que l'ont conçue les plus grands parmi les artistes et les poètes : un cadre de fantaisie et, dans ce cadre, des peintures du réel exactes jusqu'à la brutalité. » De Rembrandt, M. Bordes étudie *la Pièce aux cent florins* (gravure), dont le sujet est Jésus guérissant les malades, et dit quelques mots des *Trois Croix,* de la *Descente de croix,* de la *Mort de la Vierge,* de *Jésus-Christ présenté au peuple.*

16. Rubens conçoit ses sujets « sur le mode héroïque » : son art s'épanouit dans *La Montée au Calvaire* (gravure), le *Martyre de S. Liévin,* la *Mise en croix* (cathédrale d'Anvers), la *Kermesse* (Louvre), et les vingt-deux épisodes reproduits dans la *Galerie Médicis.* Grandiloquence, mais aussi richesse plastique et plénitude de vie. « La comparaison avec Victor Hugo est pleinement justifiée. Comme notre grand poète, Rubens développe par des cascades d'images. Il n'y a jamais de trou dans son œuvre, de ces bafouillages où l'on sent que l'artiste a peiné sur son travail. L'inspiration se précipite, continue, toujours large, abondante, sans faiblesse. L'imagination trouve sans cesse des formes nouvelles, heureuses, qui satisfont à la fois les yeux et l'esprit » (p. 227).

17. Velasquez est célèbre par ses portraits : *Portraits de Philippe IV à la chasse* (Louvre, gravure) ; de *Don Balthasar Carlos ;* de *Marie-Anne d'Autriche ;* de l'infante *Marie-Thérèse ;* et le joli tableau *las Meninas.* « Ce qui donne aux portraits de Velasquez un caractère très particulier, c'est que, tout en étant une joie pour l'esprit, toujours avide de comprendre, ils sont aussi une joie pour les yeux. Ils le sont par un dessin admirable, invisible, caché en quelque sorte dans la masse, comme une charpente intérieure très solide ; par l'harmonie des couleurs qui, dans ses œuvres comme les Ménines, les portraits du roi, des infants, cesse d'être un simple jeu, et contribue à nous faire mieux

comprendre l'homme et son milieu. Par cette composition serrée, qui embrasse toutes les parties de l'œuvre et les combine en vue d'une impression unique, mais complexe, mais riche, et de l'ordre le plus élevé, il prend place à côté de Titien dans ses meilleurs jours, et un peu plus haut que Rubens » (p. 255).

18. M. Bordes rapproche DIDEROT et GREUZE. Diderot a donné la formule de l'art « larmoyant et moralisateur. » Au XVIIIe siècle, le cœur prend brutalement sa revanche, et proclame que l'œuvre la plus belle est celle qui émeut le plus. Greuze réalise cette formule. Deux tableaux retiennent particulièrement l'attention de M. Bordes : *La Malédiction paternelle* (Louvre, gravure) ; *le Fils puni* (id. *ibid.*). Ceux qui désirent des émotions violentes ont de quoi satisfaire leur cœur. Dans ces tableaux, il n'y a que des gens qui pleurent, qui se désespèrent, qui maudissent. Les bouches sont contractées par la colère, par la pitié ou par la prière ; les bras sont tendus pour l'invective ou tordus par la douleur ; les yeux sont levés vers le ciel ou baissés vers la terre, remplis d'une sombre terreur... C'est le drame. Ce n'est même pas la tragédie, où la ligne reste toujours belle et les attitudes nobles ; c'est la passion commune qui n'a ni éloquence ni élégance, c'est le drame populaire... (p. 265).

19. POUSSIN a peint ses tableaux dans une combinaison harmonieuse de lignes, une véritable arabesque : tel les *Bergers d'Arcadie* (gravure). « Mais pour l'histoire, Poussin est surtout l'inventeur du paysage historique, la seule formule de paysage que les Français aient connue jusqu'au commencement du XIXe siècle. » Poussin a l'âme paysagiste : cette âme apparaît dans les *Aveugles de Jéricho, Moïse sauvé des eaux,* la *Sainte Famille, Diogène jetant son écuelle, Polyphème.*

20. Une leçon est consacrée à deux peintres de portraits, deux peintres contemporains, REYNOLDS (1723-1792) et GAINSBOROUGH (1727-1788), deux peintres anglais, deux amis, un moment divisés, et que l'approche de la mort du premier réconcilia. A Londres (National Gallery), on admire de Gainsborough le beau portrait de Mrs Siddons.

21. Le *paysage romantique* a pour représentants Claude Lorrain, Watteau, Fragonard, Hubert Robert, Joseph Vernet, et, après la Révolution, Corot, Diaz, Dupré, Théodore Rousseau. De ce dernier M. Bordes analyse la *Sortie de la Forêt de Fontainebleau* (Louvre, gravure) ; *les Chênes d'Apremont* (id., *ibid.*). De Corot : *Une matinée* (id., *ibid.*) ; *le Soir* (id., *ibid.*). Tout en reconnaissant les grands mérites de l'art romantique, M. Bordes en signale à ses élèves le danger et les faiblesses.

Nous avons tenu à analyser longuement — analyse bien pâle cependant — le beau livre de M. Bordes. Il arrive si rarement à l'*Ami* d'avoir à s'occuper de livre d'art ! Et les productions d'inspiration religieuse tiennent une si grande place dans les *Vingt leçons d'Histoire de l'Art* que nous n'avons pas hésité à leur consacrer une recension plus détaillée et plus longue, afin de donner à nos lecteurs le désir de lire dans leur intégralité ces « Leçons », où ils puiseront l'essentiel de ce qu'un prêtre ne saurait ignorer touchant les chefs-d'œuvre religieux qui sont la gloire du génie chrétien.

Collection « Connaître. » — **L'Art flamand**, par Paul LAMBOTTE. — Grand in-8 de 120 p., sur papier fort, avec 16 illustrations hors texte, 15 f. — Desclée, De Brouwer et Cie, Bruges-Paris.

La collection « Connaître » renferme des volumes destinés à la jeunesse, et vulgarisant les connaissances littéraires, artistiques, scientifiques, ethnographiques, historiques, indispensables aux esprits quelque peu cultivés de notre époque.

Un premier volume était déjà paru : *Le Congo belge*, par Pierre Daye. Le second volume s'occupe de l'*Art flamand* et a pour auteur M. Paul Lambotte, Directeur-général au ministère des Sciences et des Arts du royaume de Belgique. Il serait superflu d'insister sur l'intérêt d'une étude qui constitue, pour les jeunes gens, une remarquable initiation, et une initiation faite par un des auteurs les plus autorisés et les plus compétents.

Les études consacrées aux divers artistes de l'école flamande sont courts, substantiels, précis. Rien de trop, mais l'essentiel est dit. Les jeunes lecteurs connaîtront ainsi les précurseurs des Van Eyck, Hubert et Jean Van Eyck, Robert Campin, qu'on pense communément être le Maître de Flemalle ou de Mérode, Roger Van der Weyden, Thierry Bouts, P. Christus, H. Van der Goes, Hans Memlinc, Gérard David, Isebrant, Benson, Provost, Quentin Metsys, Jean Gossart, Bernard d'Orley, J. Patinir, les Pourbus, Neufchatel, A. Moro, Jérôme Bosch, les Bruegel, Rubens, Jacques Jordaens, Van Dyck, Adrien Brauwer, David Teniers, G. Coques, Corneille Devos, J. Susterman, sans compter les anonymes et les auteurs moindres auxquels cependant M. Lambotte accorde une mention.

Les gravures sont fort bien réussies et en tous points dignes des ateliers de la maison Desclée. Nous avons le grand plaisir de trouver ici d'excellentes reproductions à la photographie de tableaux de maîtres : *Le Polyptyque de l'Adoration de l'Agneau mystique* (Hubert et Jean Van Eyck), fermé et ouvert ; *La Madone du chanoine Georges Van de Paele* (Jean Van Eyck) ; *El Descendimiento* (descente de Croix) de R. Van der Weiden ; *Le supplice de l'Innocent* (Thierry Bouts) ; *La mort de la Sainte Vierge* (Hugo Van der Goes) ; *L'Adoration des Mages* (Hans Memlinc) ; *La légende de sainte Anne* (Quentin Metsys) ; *Chasseurs, l'hiver* (P. Bruegel le Vieux) ; *La Descente de Croix, La Vierge remettant une chasuble à S. Ildephonse,* avec les *Portraits de l'archiduc Albert et de l'infante Isabelle* (Rubens) ; *Le Roi boit* (Jordaens) ; *Portrait de Marie-Louise de Tassis* (Van Dyck).

Mère Marie Claver, *Assistante générale des Sœurs missionnaires de N.-D. d'Afrique* (Sœurs Blanches du cardinal Lavigerie). — *Notes et souvenirs* recueillis par son frère le colonel DE L'EPREVIER, avec une lettre-préface par le R. P. Voillard, Supérieur général des Pères Blancs. — In-8 de VIII-376 p. — Paris, Beauchesne.

Il est toujours intéressant, et surtout profitable, de lire la biographie d'une âme privilégiée que Dieu a conduite à la réalisation de ses desseins par les voies les plus surnaturelles. Tel fut le cas de Mère Marie Claver, dont la vocation vers les missions d'Afrique fut providentiellement suscitée pour aider le grand cardinal Lavigerie a asseoir solidement la fondation encore mal affermie des « Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. » Entrée à 21 ans, après une longue période d'attente et de probation, dans l'Institut naissant, Marie-Louise de l'Eprevier, en religion sœur Claver, devint rapidement la cheville ouvrière de l'œuvre. Elue assistante générale, elle se dépense, se multiplie, voyage sans cesse pour fonder des maisons, recueillir des ressources et amener à l'évangélisation des noirs des ouvrières résolues. Mais elle veut se rendre compte elle-même des besoins des missions et entreprend un long et périlleux voyage dans la région des Grands Lacs : c'est là qu'une fièvre hématurique la saisit et, en quelques jours, provoque sa mort. La jeune assistante générale n'avait que 39 ans ! Cette mort fut, pour la Congrégation des Sœurs blanches, une perte irréparable. Mais l'œuvre était lancée : Mère Marie Claver avait accompli ici-bas sa tâche, toute la tâche à laquelle Dieu l'avait appelée.

La vie si remplie de Mère Claver nous est retracée, à l'aide de notes pieusement recueillies, par le frère lui-même de notre héroïne, le colonel de l'Eprevier.

« Dans la composition de ces pages, déclare le R. P. Voillard en s'adressant à l'auteur, votre esprit positif n'a pas voulu laisser libre carrière à votre cœur aimant ; vous n'avez rien écrit sans l'avoir contrôlé par les documents possédés par vous ou mis à votre disposition. Votre travail est donc absolument objectif : tout y est exact et vrai. »

Et précisément, parce que ce travail est objectif et vrai, composé qu'il est avec des documents de source sûre et de première main, il est extrêmement intéressant à un autre point de vue. Il nous montre la part prise par le cardinal Lavigerie dans la formation intérieure et religieuse de l'âme que Dieu lui envoyait providentiellement pour reconstituer son œuvre de Sœurs missionnaires. Laissons, encore ici, parler le P. Voillard :

« L'exposé si complet et si intéressant que vous faites de la part prise par le cardinal Lavigerie à la formation religieuse de votre sœur, révèlera sous un nouveau jour la personne même de l'illustre prélat. Les splendides manifestations par lesquelles a été récemment célébré le centenaire de sa naissance ont mis dans un relief saisissant sa puissante personnalité et ses grandes œuvres : des orateurs, des écrivains de premier plan ont montré en lui le grand Evêque, le grand Apôtre, le grand Patriote, provoquant envers lui l'admiration universelle. Mais vous, en exposant d'après d'incontestables documents l'action exercée par lui sur la vocation et la formation religieuse de Mère Claver, vous le montrez à vos lecteurs sous un aspect très peu connu, insoupçonné même du plus grand nombre. Beaucoup s'étonneront de voir cet homme, chargé de tant d'œuvres importantes et dont la vie était si mouvementée, suivre de près une jeune âme avec un si grand soin et lui consacrer tant de temps à une époque où de multiples et très graves affaires réclamaient son activité. Le Cardinal se faisant maître des novices, entrant dans les menus détails de la vie religieuse, exigeant un compte rendu régulier du travail de formation de cette âme, pour combien ne sera-ce pas là une chose extraordinaire, presque incroyable !

« Peut-être s'étonnera-t-on moins quand on connaîtra la situation poignante dans laquelle se trouvait le Cardinal au sujet de sa Congrégation des Sœurs Blanches au moment où Marie-Louise de l'Eprevier lui adressa sa demande d'admission. Vous avez dépeint en traits sobres et rigoureusement exacts cette situation et montré combien la pensée s'imposa à l'esprit du Cardinal, que votre sœur devait être l'instrument mis à sa disposition par la Providence pour donner à sa Congrégation l'essor et le merveilleux développement dont nous sommes aujourd'hui les témoins. Là est l'explication de la prudente réserve avec laquelle il accueillit ses premières ouvertures, de l'épreuve qu'il lui imposa avant de l'accepter, enfin de l'intérêt qu'il prit à sa formation et du soin méticuleux avec lequel il en surveilla lui-même les progrès, jusqu'au jour où il jugea qu'elle était telle qu'il la désirait et qu'il pouvait lui confier le rôle que dès l'origine il avait prévu pour elle. »

Le livre écrit par M. de l'Eprevier non seulement nous fait connaître les merveilles de grâces réalisées par Dieu dans l'âme de sa sainte sœur, mais de plus il nous révèle un Lavigerie inconnu. Cette révélation inattendue n'en constitue pas le moindre attrait.

Gaëtan Bernoville. **La Croix de sang.** *Histoire du curé Santa-Cruz.* — In-12 de 247 p., 12 f. — Paris, Bernard Grasset.

Singulière histoire que celle du curé Santa-Cruz ! Certes, il n'était pas rare, au temps de la guerre carliste, de rencontrer en Espagne des prêtres se mêlant aux luttes politiques et soutenant de toute leur influence le parti de Don Carlos. Mais un curé quittant son ministère pastoral pour se faire chef de bandes armées, et dirigeant avec une maestria qui confine au génie une guerre de surprises et d'embuscades, voilà qui dépasse l'imagination. Peu de chefs cependant ont eu sur leurs hommes l'ascendant exercé par Santa-Cruz sur ses « garçons, » et le curé improvisé général s'imposait à tous, amis et ennemis, avec l'autorité d'un être supra-humain.

Toute une légende sanguinaire s'est forgée autour de la mémoire de Santa-Cruz. Sévère, il le fut sans doute, réprimant sans pitié la félonie, la traîtrise, la violation de la parole donnée. Méfiant, il le fut aussi, et à un degré que l'on pourrait estimer excessif, si l'on ne tenait pas compte des circonstances qui justifiaient cette défiance. Mais il paraît impossible de relever dans la « carrière militaire » du curé Santa-Cruz un acte de mauvaise foi ou de violence inutile. M. Bernoville s'est efforcé de dissiper la légende, pour rétablir la vérité historique. Et cette œuvre de reconstitution est présentée en un livre qui a tout l'attrait du roman le plus palpitant, joint à une tenue littéraire impeccable.

Lorsque Santa-Cruz encourut la disgrâce de Don Carlos et dut s'expatrier, le sentiment du devoir sacerdotal fit entendre en son âme ses impérieuses exigences. Sous la direction des Jésuites, il devint, après avoir été un entraîneur d'hommes, un merveilleux conquérant d'âmes. Son zèle le conduisit porter la bonne nouvelle de l'Evangile aux « Indiens » de l'Amérique du Sud ; mais son humilité lui fit laisser alors son nom de Santa-Cruz pour prendre celui de sa mère et devenir le P. Loydi. Ce n'est que sur la fin de sa vie, après avoir émis ses vœux dans la Compagnie de Jésus, qu'il redevint officiellement le P. Santa-Cruz. Ni les libéraux d'Espagne, ni les risques des combats, ni les fièvres insidieuses, ni les fatigues de l'apostolat n'avaient brisé son corps robuste ; seule la vieillesse aura raison de lui. A 84 ans, il meurt sur la brèche, soutenu par deux Indiens, après avoir célébré une dernière fois la sainte messe.

Certes, on ne peut se défendre d'un mouvement de surprise en constatant que l'auteur place au front du curé guerrier une auréole de gloire et de vertu qu'il ne veut point qu'on discute. « Redevenant » prêtre, Santa-Cruz n'opère pas une conversion : le P. Loydi, nous dit-on, « n'est pas l'ascète qui fait pénitence pour un passé qu'il renie. Le petit paysan d'Elduayen, le séminariste de Vitoria, le curé d'Hernialde, le chef Santa-Cruz, le P. Loydi missionnaire, sont d'un seul tenant. A chacune des étapes de sa vie, Santa-Cruz a fait ce qu'il estimait être son devoir. » Il y a peut-être ici un souci exagéré de défendre la mémoire d'un homme injustement dénigré. Mais cet homme était prêtre, et le prêtre aurait dû comprendre que son devoir était de rester fidèle à la discipline ecclésiastique. Même le souci de faire triompher une cause politique estimée juste ne pouvait légitimer son attitude étrange.

Lazare Collin, professeur à l'Ecole St-François de Sales de Dijon. **Christian de Bretenières (1840-1914).** — Un vol. gr. in-8 de VII-528 p., avec portrait, franco 45 f. (sur hollande 80 f.). — En vente chez l'auteur.

L'abbé Christian Ranfer de Bretenières a tenu dans le diocèse de Dijon une si éminente place, qu'il eût été regrettable qu'une plume amie et reconnaissante ne fît pas revivre les traits de cette noble figure sacerdotale, ne récapitulât point les mérites de son activité, si pleine d'œuvres apostoliques. M. l'abbé Collin nous a donné la biographie souhaitée. Voilà cinq ans déjà qu'il l'a publiée, mais son livre, de toute première valeur, est resté pour ainsi dire la propriété des intimes de l'abbé de Bretenières. Une heureuse circonstance nous a permis de prendre connaissance de ces pages, où la forte personnalité de Christian de Bretenières est superbement mise en relief. Nous les

avons lues avec charme, édification, intérêt et même, faut-il l'avouer ? avec cette curiosité grandissante qui accompagne la lecture d'un drame ou d'un roman dont l'intrigue va se développant au milieu de péripéties diverses jusqu'au dénouement final. Heureux biographe que M. Collin, qui a pu remplir plus de cinq cents pages de texte compact, sans tomber dans un seul de ces lieux communs qui d'ordinaire encombrent la littérature de ce genre !

La tâche, d'ailleurs, était relativement facile. La vie de l'abbé de Bretenières n'offre rien du calme et de la monotonie qu'on trouve en certaines existences pour lesquelles aujourd'hui est ce que fut hier, et demain sera ce qu'est aujourd'hui. Il semble, en effet, que ce prêtre admirable et supérieurement doué, ait été prédestiné par la Providence pour recueillir, sans les avoir cherchées et souvent à l'improviste, les charges les plus diverses et les plus accablantes, au milieu des difficultés les plus graves, qu'il parvenait à vaincre à force d'opiniâtreté et de volonté.

Ses traditions de famille, que le biographe appelle si exactement les « influences ancestrales, » son éducation première donnaient à Christian un fond de droiture et de loyauté que la grâce développa dans le sens d'une vertu héroïque. Bachelier, puis licencié ès lettres, il voit une belle carrière humaine s'ouvrir devant lui. Déjà il a pris ses inscriptions à la Faculté de droit de Paris. Mais l'entrée de son frère aîné Just (qui mourra martyr en Corée) au séminaire d'Issy, l'appel intérieur de Dieu, les conseils éclairés de prudents directeurs, toutes ces influences bienfaisantes aboutiront, pour Christian aussi, à une vocation sacerdotale. Issy, puis le Séminaire français de Rome, accueillent le jeune lévite ; à Rome, il nouera des amitiés solides et l'un de ses amis, devenu plus tard le cardinal Bégin, n'hésitera pas à proclamer la « sainteté » de Christian.

Le jeune prêtre est nommé professeur au Petit Séminaire de Plombières-les-Dijon. Dix ans de dévouement et parfois de douloureuses incompréhensions et de contradictions. C'est l'époque du concile ; l'abbé est nettement infaillibiliste. C'est l'époque de la guerre ; il se fait tout à tous et se dévoue au soin des blessés et des malades. Pendant ces dix années, l'ascendant moral du professeur sur ses élèves s'affirme de plus en plus : il fut « le maître qu'on aime et qu'on vénère à la fois. »

Fatigué, il obtient de se retirer à Fontaine, au berceau même de S. Bernard, dont il était devenu le copropriétaire. Cette retraite lui permit de mener à bonne fin un projet qui depuis longtemps lui tenait à cœur : l'œuvre des missionnaires diocésains et des gardiens du berceau de S. Bernard. M. Collin rapporte en détail toutes les péripéties de la fondation de Fontaine, enfin approuvée par l'autorité diocésaine et conformément aux vues de M. de Bretenières. Humainement parlant, tout faisait prévoir pour cette œuvre un essor normal et des heures de prospérité ; elle fut plutôt dans la suite, pour son fondateur, « une source de difficultés, de déboires et d'ennuis. »

C'est qu'à peine fondée, l'œuvre dut passer en d'autres mains, pour permettre à Christian de Bretenières de sauver l'Ecole St-Ignace de Dijon, menacée dans son existence même par les décrets de 1880. Rien n'est intéressant et captivant comme tous les détails de cette lutte contre le sectarisme gouvernemental, et dans laquelle l'habileté, le talent, la maîtrise non moins que l'entière bonne foi du nouveau directeur, après une défaite heureusement passagère, remportèrent finalement la victoire. Mais l'abbé de Bretenières n'a pas plutôt vaincu la haine des ennemis de la religion, qu'il se sent en butte à la critique de certaines familles : n'était-il pas obligé de faire marcher l'institution avec un personnel de fortune et des moyens bien inférieurs à ceux que possédaient les Jésuites avant les décrets ? Puis, du côté de l'extérieur, à la lutte directe succéda la tracasserie administrative. Tout autre que Christian de Bretenières se serait découragé. Mais les difficultés croissantes font croître le dévouement et l'opiniâtreté du directeur de Saint-Ignace. Il améliore son personnel, arrive à rendre à son collège son ancienne splendeur, bien plus, à lui donner un lustre et une prospérité qu'il n'avait jamais connus. Il songe à fonder une école-pépinière, distincte de St-Ignace ; il la fonde en effet ; il lui donne comme directeur, après mille difficultés vaincues, l'abbé Gautrelet, son ancien précepteur. La Petite Ecole St-François de Sales est ouverte ; elle prospère ; de primaire elle devient secondaire. Mais M. de Bretenières, à peine arrivé au but de ses efforts, se voit sur le point d'être obligé de tout quitter : on le choisit pour le rectorat des Facultés catholiques de Lyon ! Heureusement pour ses œuvres, il peut décliner cet honneur. Il restera donc à la tête de St-Ignace et sera le modérateur influent de St-François. Mais parce qu'il s'attache à atténuer à St-Ignace le principal obstacle à une meilleure marche de l'établissement, le dualisme des séculiers et des réguliers, surgissent de nouvelles difficultés, et cette fois avec les Jésuites ! D'autre part, le gouvernement se relâche dans l'application des décrets. Les Pères en profitent pour tenter de reprendre la direction de leur maison : ils le font comprendre très nettement à celui qui la leur avait sauvée et conservée. M. de Bretenières, s'inspirant, dans cette décision, des conseils de son évêque, quittera donc St-Ignace. « En y entrant, écrit son biographe, il espérait très fermement qu'un temps viendrait où il lui faudrait rendre à qui de droit le dépôt qui lui avait été confié. En attendant, il s'était employé de son mieux à le bien gérer, jusqu'au moment où les moyens indispensables lui avaient été ôtés. Alors la même autorité qui l'avait jadis investi de cette charge, avait jugé bon de l'en relever. Ce lui était d'autant plus facile que, entre les mains du gérant, le dépôt avait doublé de valeur. »

Restait l'Ecole St-François de Sales. Fallait-il la conserver en face de St-Ignace ? Tout bien considéré, Mgr Lécot, évêque de Dijon, opta pour le maintien et même l'extension de St-François de Sales. La « Grande Ecole » fut fondée et plus tard installée à l'hôtel même de la famille de Bretenières.

Pendant ce temps, M. de Bretenières était de plus en plus écarté de la maison de Fontaine. Et cependant, lors du huitième centenaire de S. Bernard, c'est grâce à son initiative que des fêtes admirables furent célébrées à Dijon, dont Fontaine eut sa part méritée. Mais voici les jours sombres, avec l'épiscopat de Mgr Le Nordez. Après quelques mois de faveur, — M. de Bretenières ne fut-il pas nommé vicaire général honoraire ? — la défaveur se fit jour ; puis ce fut la lutte sourde et d'autant plus délicate et douloureuse que d'un côté il y avait l'abus du pouvoir épiscopal, et de l'autre le respect le plus complet dû à ce pouvoir. L'œuvre de Fontaine est bouleversée ; l'enseignement libre diocésain menacé dans son bon fonctionnement. Les malentendus se multiplient ; les conflits se précisent.

On trouvera dans le livre le récit objectif et serein de ces heures tristes entre toutes, où les meilleurs éléments du clergé dijonnais durent opposer résistance à leur évêque et faire appel à Rome. L'appel, on le sait, fut enfin entendu ; l'évêque donna sa démission le 4 septembre 1904.

L'épiscopat de Mgr Dadolle, qui promettait tant de fruits et de succès à l'abbé de Bretenières, fut, au contraire, l'époque d'un douloureux conflit intérieur à St-François de Sales, conflit qui mit aux prises, d'une part, l'évêque, appuyant de son autorité les agissements de l'abbé Ménétrier, d'autre part l'abbé de Bretenières. Les intentions des trois personnages étaient certainement des plus pures, « mais leurs caractères étaient si différents ! L'abbé de Bretenières, avec son sens des affaires, mais sa froide et imposante réserve ; l'abbé Ménétrier, plus doué pour la spéculation que pour le

gouvernement des hommes ; Mgr Dadolle, égal dans la pensée et dans l'action, mais caractère prompt et parfois absolu, devaient en arriver à se méconnaître et à contrarier leurs efforts. »

Ces épreuves préparaient cependant l'abbé de Bretenières à une grande joie, celle de recevoir les restes mortels de son frère Just, martyr en Corée. Que de difficultés à vaincre, de démarches à faire, de susceptibilités à ménager, d'autorités diverses et opposées à satisfaire ! L'heureux frère réussit à surmonter tous les obstacles ; les reliques du martyr reposent enfin dans le caveau familial ; Christian peut chanter son *Nunc dimittis*.

Il s'y est préparé dès 1909 et 1910, alors que sa santé ébranlée donne déjà à son entourage de sérieuses inquiétudes. Mais l'approche de la mort se fera sentir au début de 1914, et c'est le 28 février que Christian de Bretenières rendra sa belle âme à Dieu. De ses œuvres, Fontaine seul ne subsiste plus. Mais le collège St-Ignace, sauvé par lui, est florissant, et l'Ecole St-François de Sales, conformément au programme que lui avait tracé son fondateur, continue de former des hommes *complets*, chrétiens de conviction et d'action.

Le grand mérite de la biographie écrite par M. Collin est de raconter exactement les choses telles qu'elles se sont passées. Dieu merci, les actes extérieurs de la vie de M. de Bretenières sont si beaux, si nets de toute compromission, si dégagés de tout esprit humain et de toute pensée basse, qu'il suffit de les relater dans leur beauté même et leur sublime élévation, pour que le récit en soit porté immédiatement à un degré de sublimité où la critique doit s'effacer et faire place à la seule admiration.

Le dernier chapitre de l'ouvrage, s'attachant à faire revivre la physionomie intérieure et surnaturelle de Christian de Bretenières, nous laisse entrevoir que cette admiration peut avoir des objets plus élevés encore. Il s'agit de la sainteté personnelle de celui qui, étant riche, a voulu vivre détaché de tout bien terrestre ; étant de noble famille, a pratiqué l'humilité parfaite ; ayant pu accéder aux dignités ecclésiastiques, s'en est volontairement écarté. Puisse le livre de M. Collin, témoignage de reconnaissance et d'amitié, mais aussi témoignage de vérité, hâter l'heure où, selon le vœu du cardinal Bégin, la cause de béatification du serviteur de Dieu sera introduite en cour de Rome !

J. Calvet. **Les Types universels dans la Littérature française.** — *Première Série*. Un vol. in-8 de 294 p., illustrations de M. de Lajarrige. — *Deuxième Série*. Un vol. in-8 de 349 p., illustrations de A. Goichon. — Paris, Lanore, 48, rue d'Assas.

Ces études ne représentent pas des recherches originales, nous dit l'abbé Calvet, mais reproduisent un « Cours public de vulgarisation littéraire, » donné par lui à l'Institut Catholique. L'auteur est trop modeste, et nous envions les auditeurs de ce Cours, car ces pages sont un vrai régal littéraire. Il a conservé « le style coupé et familier qui s'impose dans la causerie, » et qui, dit-il malicieusement, « n'a qu'un avantage sur le style soigné et soutenu, c'est qu'il est moins ennuyeux. » Ennuyeux, celui de l'abbé Calvet ne l'est jamais ; il est très littéraire, et plein d'esprit et de malice.

Ces « types universels » sont des personnages connus de notre littérature, mais qui ont « des traits tellement précis, » sont « doués d'une telle puissance de vie, » que leur physionomie reste comme incrustée dans la mémoire, et caractérise à jamais l'écrivain, l'époque et la race qui les ont créés. A chacun d'eux, M. Calvet consacre une étude séparée ; il les analyse, recherche leurs ancêtres, ou les ébauches qui précédèrent et préparèrent l'éclosion du type idéal, puis leur postérité ou leur évolution, et il retrouve dans les variations successives de l'idée primitive les variations correspondantes de l'esprit et des conditions sociales des siècles qui ont suivi.

Le choix qu'il fait de ces « types » est d'abord, en soi, très significatif.

C'est Renart, le rusé courtisan à la cour du roi Lion, aussi fin matois qu'il est peu scrupuleux ; c'est Pathelin, personnage similaire, qui, après avoir supérieurement dupé autrui, se voit pris à son propre piège : « A Normand, Normand et demi » ; Panurge, parasite bouffon, gouailleur, et amoral s'il en fut.

C'est Céladon, le pseudo-berger de l'*Astrée,* le parfait amoureux, scrupuleux observateur du code de l'amour courtois et platonique, « le père d'une race qui a pullulé dans notre littérature : la race des amoureux transis qui semblent toujours réciter un rôle appris par cœur, et fait de clichés traditionnels, » ceux qui horripilaient Boileau.

Tartuffe, l'hypocrite pieux, qui, de nos jours où la piété ne fait plus recette — serait-ce qu'il n'y a plus d'Orgons ? — changeant de camp, « est devenu Philodème, ou le Tartuffe démocratique anticlérical, » dont l'abbé Calvet trace un portrait, à la façon de La Bruyère, aussi caustique que spirituel.

Le « bonhomme Chrysale, » des *Femmes Savantes,* pour qui l'idéal féminin est la femme « pot-au-feu, » bien qu'il ait choisi la sienne autrement et qu'il tremble devant ce bas-bleu de toc. « Lâcheté ridicule, bon sens clair et court, bonté spontanée, amour de ses aises, peur instinctive des discussions et des coups, voilà le *bonhomme Chrysale*. Ridicule mari, père sympathique, bourgeois honnête et banal. A combien de millions d'exemplaires ce type a-t-il été tiré ? on est incliné à croire qu'il y a une sorte d'harmonie préétablie entre ce type et notre race, du moins notre race d'autrefois... » Allons, exception est faite pour celle d'aujourd'hui, qui l'échappe belle ; mais nous imaginons que l'abbé Calvet a voulu, dans cette miséricordieuse litote, prévenir les jeunes auditrices de son Cours qu'elles ne doivent pas nourrir l'espoir de rencontrer infailliblement pour maris des « bonshommes » aussi faciles que Chrysale « à mener par le nez. »

Gil Blas (Le Sage), un français bien authentique sous son déguisement espagnol. « Est-ce un honnête homme qui a eu des malheurs, » ou « un coquin qui s'est amendé ? Est-il sympathique, est-il odieux ? » se demande l'auteur. Il est l'un et l'autre. Naïf et dupé au début, il devient vite un roué et un cynique, reste cependant honnête homme en certains bons moments, prêt à tout métier, bandit de grand chemin, favori d'un évêque et des grands, grand lui-même, alternativement au sommet de la roue et à son plus bas degré, il finit, comme par hasard, dans la peau d'un bourgeois rangé.

Figaro (Beaumarchais), frère du précédent, mais venu cinquante ans plus tard (il est de 1780), resté laquais, plus personnel et plus indépendant, gai et primesautier à 20 ans, intrigant à 30, converti finalement, autant qu'il lui est possible, à 50 ; mais il sera toujours pour nous le railleur acerbe des grands, révolté et insolent, dont les tirades enflammées sonnent le prélude de la Révolution qui approche.

René (Chateaubriand), le mélancolique ancêtre d'une longue lignée d' « ennuyés » romantiques, mais qui « datent » terriblement aujourd'hui.

Homais (Flaubert, *Madame Bovary*), le bourgeois voltairien, l'anticlérical épais, bavard, sot et gaffeur. « M. Homais vit encore, qu'il soit pharmacien, instituteur primaire, juge de paix, limonadier ou forgeron. L'homme qui a lu quelques livres, et qui croit tout savoir, l'imbécile qui croit représenter la science et le progrès, et qui s'oppose à l'Eglise comme à une puissance de ténèbres, le maire de village qui rêve de conquérir une influence politique, que la préfecture ménage et que l'opinion publique protège, l'homme stupide et utile que l'on décore, » autant de variétés

du type. « ...Dans nos chefs-lieux de canton, les politiciens anticléricaux ne peuvent plus faire un pas ou un geste, prononcer une parole, écrire un article dans le journal de la sous-préfecture, sans démarquer, sans copier, sans plagier M. Homais. Le type est fixé pour l'éternité. »

Tartarin (Daudet), Don Quichotte et Sancho incarnés et en perpétuelle querelle dans un bourgeois de Tarascon, sanguin et replet ; méridional rêveur à la poursuite de chimères héroïques, menteur « par imagination, » — c'est le soleil qui en est cause, comme l'on sait, — assez niais en présence des réalités ; une caricature, une charge, une « galéjade, » où l'on vit à tort, contrairement aux intentions de Daudet, le portrait du Provençal.

Cyrano (Rostand), le héros du panache, le « marcheur à l'étoile, » un amalgame de Don Quichotte, Rodrigue, Alceste et Hernani, avec la verve et la fanfaronnade gasconne en surplus ; idéaliste et romantique, fier et indépendant, roi de la gaieté, des vers et de l'espadon, il est l'ancêtre des jeunes Saint-Cyriens qui partirent à la bataille en gants blancs, et n'en revinrent pas.

Le second volume étudie pareillement un groupe de douze autres « types universels. »

Don Juan, « grand seigneur méchant homme, qui ne croit à rien, plaisante sur toutes choses, et parcourt le monde en se moquant de ses trop confiantes victimes » ; idéaliste du vice, il s'attache, mais en vain, à la poursuite de la beauté, et de sa déception naîtrait son inquiétude et son rire sardonique. Père d'une nombreuse postérité, il n'a pas dit encore son dernier mot, car, d'après l'abbé Calvet, nous pourrions bien avoir sous peu le « Don Juan des Tranchées. »

Alceste n'est pas « un martyr de la vérité, » mais « un honnête homme qui a la manie de la vérité, » et n'a pas toujours raison. Soyons aimables pour autrui, voilà la pensée de Molière.

Géronte, type du vieillard faible et crédule. Fixé en beau par Corneille *(Le Menteur)*, repris en laid par Molière *(Médecin malgré lui, Fourberies)*, avili et tué par Regnard *(Joueur, Retour imprévu, Légataire universel)*, il reste « le type du benêt prédestiné à être raillé et bafoué. »

Turcaret (Le Sage), l'homme d'argent, aigrefin quand il s'agit de le gagner, avare quand il s'agit de le conserver. Voici la famille : l'Avare de Plaute, l'Harpagon de Molière, Turcaret, le Grandet de Balzac, le Giraud d'A. Dumas fils *(La Question d'argent)*, le Lechat de Mirbeau *(Les affaires sont les affaires)* ; — tous sont d'odieux personnages.

Emile, si mal élevé par Rousseau.

Julien Sorel (Stendhal, *Le rouge et le noir)*, affreux égoïste, haineux anarchiste, arriviste méprisant, criminel sans raison ; il incarne l'orgueil romantique arrivé à son suprême détraquement.

Rastignac (Balzac, *Le Père Goriot, La Maison Nucingen, La Peau de chagrin)*, autre arriviste malhonnête, mais moins répugnant. Sorel n'est que haine, calcul et mensonge, il ne cherche qu'à nuire et détruire ; Rastignac n'a que des appétits, s'il veut profiter, c'est pour jouir ; puis il a du cœur, il est primesautier, et parfois son premier mouvement est bon.

Jérôme Pâturot (Louis Reybaud), encore un autre arriviste, le Gil Blas de 1830, qui se pousse à la faveur des vices de la société, fait fortune, arrive à la députation, presque au ministère, mais échoue finalement, parce qu'il est au fond honnête, et naïf et balourd trop souvent.

Joseph Prudhomme (Henri Monnier), caricature du bourgeois de 1830, grave, ému et sentencieux sans raison ; il a inauguré le « style pompier, » qui consiste à dire solennellement d'énormes platitudes, — un La Palice qui se ferait à lui-même la roue.

D'Artagnan (Dumas, *Les Trois Mousquetaires)*, le parfait héros de cape et d'épée, le gascon glorieux, frère du Cid, de Cyrano — moins le nez, — pauvre comme Job, fier comme un gueux, jamais à vendre, capable de dire son fait à Louis XIV avec un formidable toupet, mais un homme, au fond, et qui a du cœur.

Gavroche (Hugo, *Les Misérables)*, le gamin de Paris déluré et débrouillard, un descendant de Villon et de Panurge, fleur du ruisseau, mal élevé, ou plutôt pas élevé du tout, amoral, gouailleur, mais plein de bons instincts, capable de crimes, mais aussi d'actions héroïques dès qu'il peut leur donner la forme d'une niche à faire à quelqu'un ; insurgé pour s'amuser, il monte à la barricade, et y meurt en chantant un refrain de vaudeville.

Enfin Maurin des Maures (Jean Aicard), le portrait du Provençal authentique, dont Tartarin n'était qu'une caricature.

Parmi ces vingt-quatre « types universels, » il se trouve beaucoup de coquins fort intelligents, mais les honnêtes gens y sont rares. Le choix même que fait l'abbé Calvet serait-il une satire, et voudrait-il suggérer que les héros vertueux, qui ne manquent pas dans notre littérature, ne sont pas des « types universels, » mais des cas exceptionnellement favorables ? Ou bien réserve-t-il leur étude pour le Cours d'une autre année ?

Joseph Catry, S. J. **De la Famille au Monastère.** *Vie de Madame Zélia Pedreira de Castro Abreu Magalhães*, en religion *Sœur Marie du T. S. Sacrement (1857-1919)*. — Un vol. in-12 de 214 p., 12 f. — Paris, Editions *Spes*.

Voici l'histoire d'une mère, Madame de Castro, qui éleva neuf enfants et qui passa la dernière année de sa vie, comme religieuse adoratrice, chez les Servantes du Saint-Sacrement. Fille aînée d'une noble famille brésilienne, elle épousa Jérôme de Castro. Son carnet de fiançailles, publié à la fin du volume, nous révèle la fraîcheur d'un amour embaumé de piété ; il constitue un joli document de vie chrétienne à l'aurore de la vocation conjugale.

Epouse aimante, pratique, elle fit le bonheur quotidien de son mari, propriétaire exploitant de vastes plantations de canne à sucre et de café dans l'Etat de Rio. Tout en élevant ses enfants avec un soin admirable, elle veilla au bien des innombrables ouvriers et esclaves employés dans l'exploitation (l'esclavage ne fut aboli au Brésil qu'en 1888), et fit rayonner au loin les bienfaits de son zèle charitable. Jérôme de Castro et son épouse étaient aimés de leurs domestiques et de leurs esclaves, au point qu'à l'abolition de l'esclavage aucun de leurs ouvriers ne voulut les quitter.

Par un effet particulier de la grâce divine, les trois fils et les six filles dédaignèrent les avantages temporels qui les attendaient et entrèrent en religion pour se consacrer à l'apostolat par l'éducation. Agée de soixante ans, veuve, leur mère sollicita d'être admise au monastère du *Venite Adoremus* de Rio de Janeiro, où elle mourut pieusement le 8 septembre 1919, après avoir prononcé ses vœux et reçu le nom de Sœur Marie du Saint-Sacrement.

Sa *Vie*, écrite par l'un de ses fils, le P. Jérôme, lazariste, a été traduite en plus de six langues et se répand dans tout le monde catholique. Dans cette adaptation française, le P. Catry a multiplié les petits faits, les anecdotes qui font saillir les caractères et peignent les mœurs brésiliennes. Il s'est efforcé de montrer, dans sa vie profonde et dans son activité journalière, le cœur d'une mère chrétienne. Ainsi que l'écrivait M. G. Goyau, « le mélange d'exotisme et de mysticisme plaira. C'est un livre dont la famille chrétienne tirera son parti et qui, tout en même temps, transplante nos imaginations en de lointaines latitudes. »

Un artiste norvégien converti. **Le Rév. Père Schilling**, *Barnabite*, par le P. Sylvestre Declercq, de la même Congrégation. — In-8 de 242 p., franco 13 fr. belges (11 fr. français). — Chez l'auteur, 118, rue de la Station, à Mouscron (Belgique) ; et Bruxelles, A. Dewit.

La vie du P. Schilling se compose de deux parties bien différentes. Le « Saint de Mouscron, » comme on l'appelait, était en effet né dans le protestantisme et, jusqu'à l'âge de 33 ans, avait vécu dans le monde comme artiste peintre. Cette première phase de son existence serait, à coup sûr, sinon la plus intéressante, du moins la plus originale. Mais les documents font défaut. Son biographe avoue que « la première partie de sa vie restera à jamais ensevelie dans l'oubli. Nous savons quand et où il est né et qu'il fut artiste peintre. Mais nous en sommes réduits à des conjectures lorsqu'il s'agit de décrire son éducation première ou de fixer les dates de certains événements de son existence avant son entrée dans l'Ordre des Barnabites. » Néanmoins, l'auteur a su recueillir suffisamment de faits pour nous intéresser vivement à cette âme foncièrement droite et chrétienne, qui, même dans l'erreur matérielle, portait déjà le signe de sa prédestination. — La seconde partie nous fait connaître toutes les vicissitudes et les épreuves par lesquelles le peintre converti dut passer pour devenir religieux et prêtre, et toutes les persécutions qu'il eut à subir, avec ses confrères, lors de l'application des décrets de 1880. Nous le suivons ainsi à Aubigny, à Monza, puis à Mouscron, où il exerça un ministère aussi sanctifiant pour lui-même que pour tous ceux qui en furent les heureux bénéficiaires.

Puisse la belle biographie écrite par le P. Declercq faire mieux connaître et aimer le P. Schilling et, s'il plaît à Dieu, préparer les voies à sa béatification ! L'Ordre des Barnabites en recevra lui-même un nouvel éclat, et nous souhaitons très sincèrement que soient prochainement réalisés ces vœux de l'auteur.

Mgr Laveille, vicaire général de Meaux. *Une Sœur missionnaire.* **Sœur Théodorine de la Passion,** *de la Congrégation des Filles de la Croix de Liège (1832-1911).* — Un vol. in-8 de XII-434 p. — Bruxelles, Dewit ; Paris, Giraudon (Editions du *Museum Lessianum).*

Voici la biographie d'une sainte religieuse, dont presque toute la vie active s'est passée dans les missions de l'Inde anglaise. Elle méritait d'être racontée, et par un historien de la valeur de Mgr Laveille. L'ouvrage appartient à la section ascétique et mystique du *Museum Lessianum,* et c'est à bon droit. Sœur Théodorine a fait de grandes œuvres pour la gloire de Dieu : son activité fut extraordinaire ; son existence fut un perpétuel mouvement. Et pourtant son biographe, — qui doit s'y connaître, — nous la présente comme une digne émule de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. C'est qu'en effet toute cette activité et tout ce mouvement, qui répondaient aux vues de Dieu sur la vaillante missionnaire, étaient dominés et commandés par cette humilité et cette douceur, cette simplicité et cette aménité, qui sont en propre les vertus de l'enfance spirituelle. Comme Thérèse de l'Enfant-Jésus, Théodorine de la Passion sème les merveilles sous ses pas, et sa candeur multiplie les faveurs spirituelles autour d'elle ; et elle ne paraît même pas s'en apercevoir. Il fallait faire connaître ce nouveau miracle de la grâce divine, et Mgr Laveille l'a présenté avec cette délicatesse exquise de sentiments que nous avions déjà goûtée dans sa *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Tout est simple, dans ce récit merveilleux, comme la simplicité même de celle dont l'historien nous raconte les merveilles.

Puisse cet ouvrage, en attirant de nouveau l'attention sur les misères matérielles et morales des peuplades indiennes, susciter, pour le salut de ces déshérités, de nombreuses vocations de missionnaires, aussi ardentes et aussi dévouées que Sœur Théodorine de la Passion !

Ame de prêtre : **Paul Watteyne**, du Collège Belge à Rome. *Lettres et souvenirs* publiés par Dom A. Collette, O. S. B., avec une Lettre-préface de Mgr C. de T'Serclaes. — In-8 de 222 p., 7 f. 50. — Bruxelles, A. Dewit.

Le sous-titre indique assez exactement l'objet de ce livre. Ces pages ne constituent pas une biographie : le récit de la vie de l'abbé Paul Watteyne tiendrait en quelques lignes. Elles n'ont même pas pour but de publier des « Lettres » ; elles « tendent plutôt à reproduire la conversation, entretenue pendant plusieurs années, entre une âme qui cherchait Dieu et le guide sage et prudent que la divine Providence avait choisi pour la conduire. » Etude des étapes de la spiritualité d'une âme d'élite, tel nous apparaît le livre de Dom Collette. Qu'on ne s'attende pas à trouver ici des choses extraordinaires ! Les lettres et souvenirs de Paul Watteyne reflètent les préoccupations d'esprit, les angoisses de conscience, les conditions d'existence matérielle et morale dans lesquelles beaucoup d'autres âmes peuvent se débattre ; et c'est pourquoi l'on a cru bon de proposer à l'imitation du grand nombre l'exemple d'une âme qui, dans le même milieu social que le commun des mortels, s'était généreusement exercée à *bien souffrir.* Le cadre de cet exemple bienfaisant est d'ailleurs fort simple : les sentiments surnaturels de Paul Watteyne nous sont dévoilés par rapport à son séjour à Rome comme étudiant, à la maladie, à l'obéissance, aux aspirations à la vie religieuse et aux saints ordres, aux actions de grâces, à la préparation à la mort dans le recueillement et la solitude.

La Bonne Mère Placide, née Victoire Viel, *deuxième Supérieure générale des Sœurs des Ecoles chrétiennes de la Miséricorde à St-Sauveur-le-Vicomte* (Manche), *1815-1877*, par l'abbé L. Canuet. — Coutances, Société catholique d'édition, 19, rue Tancrède.

Après la canonisation de sainte Marie-Madeleine Postel, une nouvelle édition de la *Vie* de celle qui continua son œuvre s'imposait. Dans un beau volume de près de 400 pages, M. l'abbé Canuet, chapelain de l'abbaye de Saint-Sauveur-le-Vicomte, nous retrace la vie et surtout les vertus de la Mère Placide, laquelle fut vraiment, et par ses œuvres et par sa sainteté, une « survivance » de la Mère Marie-Madeleine. Avec lui, nous suivons la vie de Mère Placide et nous admirons comment, aidée de Dieu, une nature timide à l'excès a su se vaincre, réaliser des missions extrêmement délicates, pratiquer les vertus les plus difficiles, s'établir dans une intimité profonde avec Dieu et devenir le centre d'œuvres nombreuses et fécondes.

Puisse cette biographie hâter l'heure de l'introduction de la cause de béatification de Sœur Placide !

J.-L.-Gaston Pastre. **Notes brèves sur le féminisme.** — In-12 de 156 p., 6 f. — Paris, Téqui.

Ces « notes brèves » sont jetées un peu au hasard et néanmoins avec beaucoup de bon sens. L'auteur nous dit, à la lumière de l'histoire, que le féminisme est chose contemporaine, et surtout il nous laisse entendre, à travers ses propres réflexions, ce qu'il faut en penser. Telle de ses remarques mériterait peut-être d'être nuancée ; par exemple, lorsqu'il fonce sur la coutume d'accorder aux filles à marier une dot. Sans doute, c'est souvent injustice que d'exiger la dot ; mais parfois, c'est justice et nécessité familiale

et sociale. Il est impossible d'établir ici une règle générale. Il semble bien que tous les débats relatifs au féminisme, même celui de l'électorat et de l'éligibilité des femmes, où l'auteur prend nettement parti pour la solution affirmative, il semble bien, disons-nous, que ces débats comportent des solutions différentes selon les milieux, les pays, les habitudes sociales. Pour notre part, nous ne croyons l'électorat ni si nécessaire ni même si utile qu'on veut bien le dire. Le suffrage universel, tel qu'il est pratiqué en France, est chose déjà bien détestable : pense-t-on guérir un mal par un mal plus grand ? Et puis, on parle ici de « droit, » comme si l'élection appartenait par droit de nature ou de conquête au peuple prétendu souverain !

Quoi qu'il en soit de ces détails, l'ouvrage de M. Pastre est bon, d'inspiration vraiment saine ; disons même d'inspiration vraiment chrétienne. La conclusion surtout est à retenir : « A notre sens, écrit l'auteur, il est souhaitable que l'Eglise, qui a tant fait pour les femmes au cours des siècles,... s'intéresse d'une façon permanente et efficace à ce grave problème du féminisme, car c'est d'Elle que peuvent venir les directives de vérité... Le mouvement féministe qui a déjà attiré et retenu l'attention bienveillante de l'Eglise, doit chercher, à notre sens, ses directives auprès du Souverain Pontife... Si le christianisme a libéré la femme de l'antique servage, c'est la lumière venue de Rome qui doit éclairer son évolution. »

LITURGIE

Q. — L'Instruction de la S. C. des Rites du 12 septembre 1857 relative aux messes de binage prévoit que le prêtre qui, le même jour, a à célébrer deux messes dans des églises différentes, doit, après la communion de la première messe, omettre les ablutions et se purifier les doigts dans un petit vase préparé à cet effet, puis à la fin de cette messe, — *completo ultimo evangelio*, — venir au milieu de l'autel, absorber les dernières gouttes du précieux Sang, enfin purifier le calice de la manière indiquée par l'Instruction elle-même.

Comment faut-il entendre l'expression : *completo ultimo evangelio ?* Au temps où fut rédigée l'Instruction de la S. C., aucune difficulté ne se présentait ; mais maintenant que la messe basse est suivie des prières prescrites par Léon XIII, convient-il d'entendre l'expression susmentionnée dans son sens le plus strict, et de faire la purification du calice entre le dernier évangile et les prières de Léon XIII, ou bien pourra-t-on se contenter de la faire après la récitation de ces mêmes prières ?

Je sais que la première interprétation est donnée par certains auteurs, notamment par les *Ephemerides liturgicæ* (en 1925, si je ne me trompe) ; mais ne possédant pas la collection de cette revue, je n'ai pu examiner les arguments invoqués en faveur de cette interprétation.

Il me semble néanmoins que, dans l'action de boire au calice en dehors du moment de la communion, il y a un geste insolite, capable d'étonner les fidèles et, en tout cas, de retarder l'achèvement de la cérémonie. Tout cela serait évité, si l'on pouvait reporter la purification du calice après les prières de Léon XIII, au moment où les fidèles sont en train de quitter l'église. Je ne connais, du reste, aucune raison théologique qui s'oppose à cette dernière manière d'agir, et l'expression *quia sacrificium moraliter durat*, de l'Instruction alléguée, pourrait encore trouver ici son application.

Je serais heureux d'avoir, sur ce point, le sentiment de l'*Ami*.

R. — Deux fois au moins dans les *Ephemerides liturgicæ* (en 1890, p. 44, et en 1926, p. 212) il a été question du moment précis de la purification du calice après la première messe d'un prêtre bineur ayant à célébrer sa seconde messe dans une autre église.

La première fois, l'assertion de la célèbre revue romaine avait été tout à fait catégorique : la purification du calice devait, dans le cas, avoir lieu immédiatement après le dernier évangile, avant la récitation des prières finales prescrites par Léon XIII. Et cette assertion s'appuyait sur le motif que voici : « Ratio est, quia actus reliquias Ssmi Sanguinis sumendi ad missam pertinet, qui proinde haud post alium actum a missa extraneum peragendus est, sed statim post ipsam missam. Esse autem præscriptas preces a Leone Papa XIII extraliturgicas, dubitandum non est, ut per se patet... »

En 1926, les *Ephemerides liturgicæ* se sont montrées, sur le même point, un peu moins affirmatives. On y lit en effet *(loc. cit.)* : « Sumptio autem guttarum divini Sanguinis (si adsint) atque calicis purificatio facienda *videtur* immediate post expletum ultimum evangelium et ante preces a Leone Papa XIII die 6 januarii 1884 præscriptas. Cf. *Ephem. lit.*, an. 1890, p. 44. »

D'autre part, le P. Hægy n'hésite pas à enseigner que « s'il y avait des raisons pour ne pas purifier le calice à l'autel après la messe, le célébrant l'emporterait aussitôt à la sacristie, le déposerait sur un corporal, et, revêtu de tous les ornements, ferait ce qui a été dit pour la purification à l'autel [1]. » Là encore, en effet, on pourrait considérer son action comme un complément du sacrifice qu'il vient d'offrir et qui est censé durer moralement [2].

La crainte des inconvénients signalés par notre honorable consultant peut *a fortiori* être tenue pour un motif légitime de différer *in casu* jusqu'après la récitation des prières de Léon XIII la purification du calice.

Q. — 1° Un prêtre séculier, aumônier d'une communauté de religieuses du Tiers Ordre régulier de St-Dominique, suit pour la célébration de la messe dans leur chapelle, tout en conservant le rite romain, l'*Ordo* dominicain et se sert du Missel dominicain. Y est-il obligé ?

2° Un prêtre retiré, déjà âgé, dit sa messe après l'aumônier dans la même chapelle. Est-il tenu à l'*Ordo* et au Missel dominicains ?

Si oui, la difficulté qu'il éprouve à se servir de ce Missel à cause de quelques différences qui s'y rencontrent dans certaines rubriques, le dispense-t-elle de cette obligation ?

3° Des prêtres séculiers de passage, disant la messe dans cette chapelle, ont-ils la même obligation ?

R. — Chez des moniales astreintes à la récitation du Bréviaire au chœur, la messe *conventuelle*, célébrée chaque jour au cours de cette récitation, doit en toute occasion être conforme aux indications de leur *Ordo*.

Chez des religieuses non obligées au Bréviaire, — quand bien même elles auraient, de par leurs

[1] *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 303.
[2] Cf. Benoît XIV, *De S. missæ sacrificio*, l. III, c. XVII, n. 5.